

~~A.~~ VII. 1083³⁵ Coll. 80-35

FRANZ BRENTANO

LA CLASSIFICAZIONE DELLE ATTIVITÀ PSICHICHE

*Con appendice dell'autore
e con prefazione e note del traduttore
Mario Puglisi*



LANCIANO
R. CARABBA, EDITORE

1913

PROPRIETA LETTERARIA
DELL' EDITORE R. CARABBA

Lanciano, tip. dello Stabilimento R. Carabba

OPERE DI FRANZ BRENTANO

Von der mannigfachen Bedeutung des Selenden nach Aristoteles. Freiburg i. Br. 1862; Heider.

Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Mainz 1867; Kirchheim. (Esaurito).

Psychologie vom empirischen Standpunkte. I Band. Leipzig, 1874; Duncker und Humblot. (Esaurito).

Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete. Wien, 1874; Braumüller. (Esaurito).

Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht. Wien, Pest und Leipzig, 1876; Hartleben.

Über den Creatianismus des Aristoteles. Wien, 1882; Tempsky. (Esaurito).

Offener Brief an Herrn Professor Dr. Eduard Zeller aus Anlass seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes. Leipzig, 1883; Duncker & Humblot.

Das Genie. Vortrag, gehalten im Saale des Ingenieur und Architektenvereins in Wien. Leipzig, 1892; Duncker und Humblot.

Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung. Vortrag, gehalten in der Gesellschaft der Literaturfreunde zu Wien. Leipzig, 1892; Duncker & Humblot.

Über die Zukunft der Philosophie. Wien 1893; Alfred Hölder.

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Leipzig, 1889; Duncker & Humblot.

Lo stesso in inglese col titolo: *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong* (trad. Cecil Hague). Westminster, 1902; Constable.

Meine letzten Wünsche für Österreich. Stuttgart, 1895; J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf.

Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand. Stuttgart, 1895; J. G. Costasche Buchhandlung Nachf.

Zur eherechtlichen Frage in Oesterreich. Berlin, 1896; J. Guttentag.

Krasnopolskis letzter Versuch. Wien, 1896.

Untersuchungen zur Sinnespsychologie. Leipzig, 1907; Duncker & Humblot.

Aenigmatis, Neue Rätsel. Zweite, stark vermehrte Auflage. München, 1909; Oskar Beek.

Aristoteles und seine Weltanschauung. Leipzig, 1911; Quelle & Meyer.

Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkte. Leipzig, 1911, Duncker & Humblot.

Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Leipzig, 1911; Verlag von Veit & Comp.

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

L'autore di questo libro, come lo dice il suo nome, discende da una famiglia italiana. Chi ama le ricerche genealogiche può trovare che un cavaliere Brendanus abitava, nel 1165, un castello sul Brenta. Questo castello venne distrutto verso la fine del 1250, fu riedificato da Tebaldo da Brenta, e nuovamente distrutto dai Caldomazzo. Ivi abitò quel Niccolò da Brenta che visse in guerra col famoso Ezelino da Romano.

Il nome da Brenta appare, per la prima volta, nel 1465, di poi fu mutato in Brentano, e la famiglia dei Brentano di Tramezzo, da cui discende l'autore di questo libro, propter multi faria praeclarissimarum virtutum suarum specimina, come è scritto nella sua insegna, nel secolo XVII, in causa di peste e guerre, si trasferì all'estero (1).

Franz Brentano nacque in Marienberg, presso Boppard, sul Reno, il 16 Gennaio 1838. Suo padre, Cristiano, fu uno scrittore stimato, e fra i suoi parenti più vicini vi sono nomi illustri come Savigny, Clemens Brentano, Sofia Laroche, Bettina von Arnim. Egli studiò filosofia a Berlino, con Trendelenburg, e poi a Monaco di Baviera. Nel 1866 fu privato docente nell'Università di Würzburg, e nel 1873, fu nominato professore in quella stessa Università. Nel 1874 continuò a Vienna il suo insegnamento, fino al 1895; ma avendo di poi la-

(1) Cfr. Genealogisches Taschenbuch der adeligen Häuser. Brün, 1887.

sciato quella città, per ragioni che furono esposte nel suo scritto: *Meine letzten Wünsche für Österreich*, lasciò anche l'insegnamento universitario, chiese e ottenne la cittadinanza italiana, e scelse Firenze per sua residenza.

La stima grande che accompagnava Franz Brentano nelle Università di Würzburg e di Vienna, stima che richiamava nelle sale, ove egli insegnava, un numero eccezionalmente grande di uditori, fu da lui meritata, quando si pensa la ricchezza di idee nuove che egli allora diffuse, e l'impulso che esercitò così da fondare quella scuola che trova adesso in Germania e in Austria valenti discepoli, e in Inghilterra e in America ammiratori.

Ma, al di fuori della cerchia dei suoi uditori, Franz Brentano, con le sue pubblicazioni, destava, dapprima, relativamente poco interesse. Si può dire così che a lui è avvenuto il contrario di come suole accadere a molti, venuti facilmente in fama di grandi filosofi. Solo dopo diversi anni si estendeva sempre più l'influenza delle indagini filosofiche di Franz Brentano sul pensiero contemporaneo.

Al contrario però, la vivacità della parola parlata, nella varia espressione della vigoria degli argomenti, esercitava subito quell'impulso che mancava ai suoi scritti; onde è stato detto, con ragione (1), che la principale caratteristica dell'insegnamento di Franz Brentano è nella parola. Egli preferisce forse, come faceva Socrate, di insegnare parlando, giacchè con tal mezzo s'insegna non solo la filosofia, ma anche a filosofare, spronando all'indagine.

Si spiega così come, nella sua scuola, potevano trovare impulso filosofi che si incamminarono, in seguito, per vie ben diverse da quella del maestro che diede loro il primo, efficace e libero alimento filosofico.

Ma le ricerche di Franz Brentano non enunciano solo delle scoperte, esse, più o meno indirettamente, insegnano il metodo severo per le ricerche stesse, come ne dà un esempio questo libro.

(1) Cfr. *Neue freie Presse*, 16 Jan. 1908.

Già nell'insegnamento egli non cominciava con una rinnovazione radicale, ma con un attento esame di ciò che era stato fatto, rigettando la tradizione solo là dove essa si dimostra insostenibile. Descartes, nei suoi celebri discorsi sul metodo, consigliava, per la morale, di accettare quella tradizionale, ma riteneva erroneo approvare qualcosa come buona quando si fosse riconosciuto che questa non lo era stata o non lo era più. Pascal estende questo principio a tutte le indagini scientifiche, ed egli non rigettava dapprima neanche la teoria dell' « horror vacui » se non quando vedeva che questa non corrispondeva all'esperienza.

Il filosofo perciò non deve cominciare con l'abbandonare la tradizione; egli, proprio così come procede il naturalista, non deve rigettare i risultati che gli altri prima di lui hanno ottenuto, se non quando, senza fretta e senza prevenzione, sia venuto a persuadersi che essi siano insostenibili. Se la filosofia dovesse abbandonare un tal cammino, perderebbe tutto l'immenso vantaggio che, nel seguirlo, ricavano le scienze naturali, e si potrebbe difficilmente sperare un vero progresso.

Assai comunemente la maniera d'indagine scientifica suole opporsi a quella filosofica, come se la prima fosse essenzialmente diversa da questa. Anzi da alcuni si va tanto lontano da ritenere persino che il campo della filosofia cominci dove finisce la possibilità di sapere. Si opina che soltanto alla scienza appartenga l'evidenza e la forza persuasiva, e che la filosofia, al contrario, consista nella costruzione di ipotesi che si avviluppano in contraddizioni e che non possano mai esser provate per vere. La indagine filosofica sarebbe perciò tanto affine all'attività artistica quanto a quella scientifica, e forse anche di più a quella che a questa; e come ogni artista à una sua propria maniera, così ogni filosofo, secondo il suo carattere, si appiglierebbe a questa o a quell'autorità filosofica, e tenterebbe di fondare questo o quel nuovo indirizzo.

Ma Fr. Brentano non concepiva così la filosofia. Se mai fu necessaria nelle ricerche scientifiche la severità del metodo, lo deve essere soprattutto nella

filosofia, dove molti pretendono di far valere la loro parola senza che abbiano la dovuta preparazione, come se pensare e pensare giustamente sia la stessa cosa. Solo una tale condotta poteva giustificare il detto che nessuna assurdità fu negata ai filosofi. Ma è vero altresì che spesso la colpa di quei filosofi, che non meritano questo titolo, viene addossata, assai ingiustamente, alla filosofia, così che essa viene, anche oggi, come ai tempi di Cicerone, « a plerisque neglecta, a multis etiam vituperetur » (1). E però bisogna distinguere tra filosofi e filosofi, come tra filosofie e filosofia.

Se la filosofia non deve essere un sogno d'infermo, se non deve fare eternamente il lavoro di Sisifo, essa deve seguire quel metodo per cui è possibile di pervenire alla conoscenza della verità, come praticano le altre scienze. E perciò Fr. Brentano non pone la filosofia in opposizione alle altre scienze, chè anzi essa deve essere una scienza per nulla diversa da quelle; se si vuole trovare dunque una diversità tra le scienze naturali e la filosofia, essa non può trovarsi mai in una minore tendenza che abbia la filosofia verso la maggiore possibile esattezza, ma nella nobiltà del suo oggetto.

Nella filosofia, come nelle scienze naturali, sono in gioco le stesse forze psichiche, e perciò anche il metodo di essa deve essere essenzialmente affine a quello di queste. Lo stato di arresto in cui si trova la filosofia rispetto al progresso delle altre scienze, dimostra che essa deve superare speciali difficoltà; ma anche per le altre scienze non si può dire che le loro condizioni siano dappertutto in ugual maniera prospere. Una procede più celermente, mentre un'altra va più lentamente, e quest'ultima farebbe assai bene se guardasse il metodo dell'altra che è più progredita, perchè in parte se ne giovi, o seguendolo fedelmente, o modificandolo, secondo la natura del caso particolare.

La storia delle scienze naturali mostra l'adat-

(1) Tuscul. disput; V, 2.

tamento successivo a problemi man mano più difficili. Il filosofo, se vuole efficacemente contribuire al progresso della filosofia, deve prendere per esempio la maniera di procedere delle scienze naturali, giacchè solo così la filosofia può sperare di accrescere le sue scoperte, solo così si può sperare di togliere il doloroso spettacolo di una serie di sistemi filosofici che si soppiantano, l'un l'altro con quella stessa facilità con cui sono stati costruiti. Pertanto Fr. Brentano svolgeva all'università di Würzburg la sua tesi: *Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est.*

Questa tesi doveva apparire assai strana in un'Università in cui allora insegnava Fr. Hofmann, un discepolo di Baader il quale considerava come ideale per la filosofia la speculazione di Schelling e il misticismo. Non mancarono quindi nemizie. Ma gli studenti seguirono tosto e in numero straordinario le lezioni di Fr. Brentano, lasciando così deserta la sala di Hofmann che infine costui dovette sospendere definitivamente il suo corso; mentre, fin dalle prime lezioni, Fr. Brentano acquistava, per la filosofia, discepoli così valenti come Stumpf, Marty e Schell, i quali, a loro volta, sono divenuti filosofi e insegnanti assai stimati.

Fr. Brentano, guidato da Trendelenburg, si era rivolto anzitutto allo studio di Aristotele. Da questi studi ebbero origine i suoi lavori aristotelici: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*; *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός*; — *Ueber den Creationismus des Aristoteles*, *Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Zeller*, e i due più recenti: *Aristoteles und seine Weltanschauung* — *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*.

La sua interpretazione di Aristotele non è quella che oggi viene comunemente accettata, ma egli applica anche il metodo delle scienze naturali alle ricerche storiche, e, come ebbe a scrivere recentemente (1), nella interpretazione dei filosofi, preferisce la costruzione, non la distruzione. I luoghi

(1) Thomas von Aquin. *Wien*, 1908.

oscuri e i frammenti non devono esser presi per sè soli, e molto meno devono essere rigettati quando, per sè soli, dicono poco o nulla; essi invece, con pazienza e con ingegno, come ben comprese Cuvier, devono esser messi insieme, l'uno accanto all'altro, quel che si conosce meno accanto a ciò che si conosce meglio; procedendo alla spiegazione del tutto per mezzo delle parti, e alla spiegazione dellè parti per mezzo del tutto.

I principii del metodo egli applicava tosto alle ricerche psicologiche, giacchè, come ebbe a scrivere recentemente Anton Marty, se la psicologia non deve essere la base della filosofia, pure, senza di essa, non è possibile l'esecuzione dell'indagine filosofica.

Il primo frutto di tali ricerche psicologiche fu la Psychologie vom empirischen Standpunkte, opera che rimase incompleta, e che probabilmente non sarà continuata, almeno in questa forma.

Fr. Brentano fu il primo a rilevare la necessità di separare la psicognosia dalla psicologia genetica, discipline che si comportano l'una con l'altra approssimativamente come la geognosia con la geologia. Ulteriori riflessioni lo avevano convinto che, prima di stabilire quali legami riuniscano la psicologia alla fisiologia, la psicologia deve aver fatto dei progressi. La psicognosia descrive e analizza i fenomeni psichici, la psicologia genetica tratta della successione dei fenomeni e delle condizioni del loro nascere e sparire. Si può dire analogamente che nella psicologia avvenga lo stesso come nella biologia, con la ripartizione di ricerche che appartengono all'anatomia e di quelle che conven-gono alla fisiologia. Essendo ora le indagini descrittive e analitiche più semplici e quasi indipendenti da quelle genetiche, mentre queste, che in parte anno un carattere fisiologico, premettono, al contrario, una certa conoscenza del campo descrittivo, e dovendosi prima classificare i fenomeni per poi imprendere a cercarne le leggi del nascere e sparire, è chiaro che si deve cominciare con la psicognosia prima di procedere alle ricerche psicogenetiche. Ma non essendo questa ripartizione seguita così nettamente nell'opera già menzionata

di Brentano, dicevamo che essa sarà difficilmente continuata in quella forma.

Quel principio fondamentale delle ricerche psicologiche però, che viene oggi sempre più generalmente accettato, si rileva ben chiaramente nell'altra opera dello stesso autore « Untersuchungen zur Sinnespsychologie (1) »; opera questa che eserciterà certamente quell'incitazione a nuove ricerche, cui fu destinata, dopo parecchi anni dalla sua apparizione, la Psicologia.

Per questa separazione tra psicognosia e psicologia genetica, non deve intendersi tuttavia che Brentano si sia astenuto dal trattare alcuni problemi come, per es. quello del contrasto simultaneo, dove egli, per mezzo di un esperimento assai ingegnoso, e del quale Hering si è tanto occupato, è riuscito forse a dare la prova più convincente che la maniera in cui lo concepiva Helmholtz è insostenibile.

E fu anche Brentano il quale per primo riconobbe che la classificazione delle attività psichiche deve avere per base la particolare maniera di riferirsi all'oggetto, donde ne veniva per conseguenza il rigetto di quella ripartizione dei fenomeni psichici in pensare, sentire e volere, che, da Tetens in poi, era accettata come buona. Quali furono le conseguenze di tali ricerche, si vedrà in questo libro che tratta appunto di un tale argomento.

Ma non voglio tralasciare qui di rilevare che, nella triplice classificazione delle attività psichiche, trovano la loro base le tre scienze pratiche: estetica, logica ed etica.

La bellezza e la bruttezza infatti appartengono propriamente al campo delle rappresentazioni, e non a quello del giudizio o a quello dei sentimenti che possono accompagnarle. Nelle leggi che governano il campo delle rappresentazioni si devono perciò cercare le basi dell'estetica (2).

(1) Fra i discepoli di A. MARTY che proseguono adesso, in questo senso, l'indagine psicologica si rammentano EISENMEIER.

(2) I lavori pubblicati di FR. BRENTANO, che toccano quest'argomento e possono interessare l'estetica sono: « Das Genie », Leipzig 1892, « Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung », Leipzig 1892; « Untersuchungen zur Sinnespsychologie », Leipzig, 1907. Fra i giovani discepoli di A. MARTY che seguono tali ricerche estetiche sia qui menzionato E. UTTZ.

La dottrina del giudizio elaborata da Fr. Brentano e le riforme fondamentali da lui apportate nella logica, — seconda fra le scienze pratiche basate su la triplice ripartizione delle attività psichiche — sono già in parte comprese e in parte accennate in questo libro, e più estesamente esposte dal suo discepolo Hillebrand (1). La natura idiogenea, del giudizio rispetto alla rappresentazione era stata riconosciuta da Descartes e da J. St. Mill, ma non era stata mai espressa con tanta precisione e chiarezza. Nè Brentano fu il primo a dimostrare che le forme fondamentali del giudizio siano l'affermare e il negare, ma egli fu certo il primo a stabilire che l'affermare e il negare sono due diversi modi speciali e opposti fra di loro di riferirsi all'oggetto. Egli vide che spesso il linguaggio sembra di esprimere un'affermazione, quando invece abbiamo da fare con una negazione e, svelando così quella illusione, stabiliva particolarmente il carattere negativo di tutti gli assiomi. Il matematico, quando dice che la retta è la linea più breve fra due punti, non dice che essa esiste, ma che non possono essere fra due punti una linea retta e un'altra che non lo è, senza che la prima sia più breve.

La scienza pratica che si basa su quell'attività psichica, la quale viene terza nella classificazione dei fenomeni, è l'etica. Intorno all'etica, — oltre a quella parte di questo libro che se ne occupa, — sono da menzionare un completo sistema che Brentano sviluppò nelle sue lezioni universitarie delle sessioni invernali, in Vienna, agli studenti di tutte le facoltà, e specialmente a quelli di giurisprudenza. Queste lezioni rimangono ancora inedite, e, con esse, una parte estesa assai importante, che riguarda la questione del libero arbitrio. I principii però su cui quelle lezioni si basano furono magistrevolmente esposte da Brentano in un libro che venne anche tradotto in inglese da Hague: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis.

L'ideale dell'etica, secondo Brentano è il bene;

(1) Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse. Wien, 1891.

e il concetto del bene si attinge dalla esperienza interna. Buono è ciò ch'è amato con giusto amore e quindi ciò ch'è degno di amore, e così il meglio non è altro che quello ch'è preferibile di più, cioè, che merita di essere maggiormente preferito. Alla domanda: Come conosciamo ciò ch'è degno di amore? Brentano risponde che vi sono anche qui atti che si enunciano da sè stessi come giusti e quindi, come tali, evidenti. Come si distingue un giudizio cieco da uno evidente, così, negli atti di amore e odio, si distinguono, in opposizione ad affetti puramente istintivi, altri che sono caratterizzati immediatamente come giusti. Così per es. non è affare di gusto, nè è capricciosa la preferenza che si dà al conoscere il vero anzichè al restare nell'errore (1).

Il vantaggio dell'applicazione del metodo, oltre che nei risultati delle indagini filosofiche, in generale, e particolarmente nelle tre scienze pratiche di cui è brevemente parlato, si rileva nello studio della storia della filosofia. Pertanto Brentano caratterizza come decadente un periodo storico in cui domina lo scetticismo o il misticismo. Egli, come à raccontato ai suoi discepoli, nello studio di alcuni che sono in fama di grandi filosofi, fu talvolta preso dallo sconforto e dal dubbio. Tutti coloro che cominciano a cercare una propria via, nel grande labirinto dei sistemi filosofici, conoscono forse quel sentimento.

L'attenzione di Brentano si rivolse anche per questo alla indagine storica della filosofia, particolarmente nel suo opuscolo: *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, riuscendo a determinare tre grandi periodi storici nell'Antichità, nel Medio Evo e nel Tempo Moderno. In essi riconosce Brentano un cambiamento analogo. Ai periodi di progresso seguono periodi di regresso, e mentre quelli si contraddistinguono per l'applicazione del giusto metodo, e per l'interesse scientifico puramente teorico, questi denotano specialmente non

(1) Fra gli scritti etici, cui à dato luogo questa teoria, si possono menzionare alcune interessanti pubblicazioni di O. KRAUS.

solo una diminuzione dell'interesse scientifico, ma una contaminazione di esso, trattando le questioni con metodi non naturali, mistici o immaginari (1).

Non posso qui abusare dello spazio che mi è concesso, e devo astenermi non solo da ogni esame più dettagliato dei lavori di Fr. Brentano già menzionati, ma anche di accennare brevemente a ciò che egli, à scritto su la teoria della conoscenza, su la metafisica, su la filosofia della religione, su la meghetologia, ecc. Devo aggiungere però qualcosa che caratterizza ancor meglio il metodo da lui preferito, e che, come introduzione al presente volume, mi sembra più importante di rilevare.

Franz Brentano non à scritto un sistema di filosofia. Egli si è occupato di alcuni problemi fondamentali, rendendo così volontaria testimonianza alla verità che la scienza umana è frammentaria.

Ma se paragoniamo i più grandi naturalisti con molti di quelli che vengono stimati come grandi filosofi, troviamo la ragione di questo fatto. Molti filosofi vogliono risolvere una innumerevole quantità di problemi, e vogliono celermente fabbricar sistemi, mentre gli altri, non eccettuati coloro che ànno prodotto di più, ànno concentrate tutte le loro forze intorno a poche questioni. Nella filosofia troviamo perciò tanti sistemi, mentre nelle altre scienze si vede un Galilei, un Kepler, un Newton che contribuiscono a una scienza dai lenti progressi, con contributo relativamente piccolo, per mezzo di ricerche su singole leggi.

Orazio Rucellai rammenta che, se tutti i pensieri di Galilei, lasciati da parte, fossero venuti in mente ad altri, costoro li avrebbero messi in luce come nuova e ben fondata filosofia. Ma Galilei, invece, a Tommaso Campanella, che gli consigliava di pubblicare quei pensieri, rispose che egli non voleva, per

(1) Altri lavori di BRENTANO che toccano quest'argomento sono: *Die geschichte der Philosophie im Mittelalter 1863* (Möhlerei Kirchengeschichte). *Ueber die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiet. Wien, 1874.* *Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht. Wien 1879.* *Ueber die Zukunft der Philosophie. Wien, 1893.* Thomas von Aquin. *Wien, 1908*; e i due suoi ultimi lavori su *Aristotele*. Anche in tale ricerche à trovato Brentano dei valenti discepoli come KRAUS, KASTIL, ARLETH e altri.

alcun modo, con cento e più proposizioni apparenti delle cose naturali, screditare e perdere il vanto di dieci o dodici sole da lui ritrovate, e che sapeva, per dimostrazione, di esser vere.

Quanta ragione avesse Galilei lo dimostrava il fatto che Tommaso Campanella, per non seguire quel suggerimento, si abbandonava alla frettolosa universalità, che deploriamo in molti dei suoi libri.

Come Galilei invece pensava Newton. «Egli paragonava sè stesso a un fanciullo che cava dal mare alcune conchiglie, mentre l'oceano ne nasconde una quantità innumerevole. Ma di un acquisto così modesto si mettono in possesso le generazioni venture, mentre di pochissime fra le innumerevoli speculazioni che hanno fatto molti filosofi, si può dire che abbiano condotto una questione al punto da valere definitivamente come una scoperta».

Dichiarando però Fr. Brentano che il metodo della filosofia è lo stesso di quello delle scienze naturali, intendeva dire, in pari tempo, che egli non à l'orgoglio di giudicare di ogni cosa, ma che invece intende limitarsi allo studio di alcuni problemi, reputandosi felice, se gli riesce di stabilire alcune proposizioni che possano in qualche modo arricchire per sempre la conoscenza filosofica. E così quando Wundt, passando dalla medicina allo studio della filosofia, faceva seguire volumi a volumi per risolvere una quantità di questioni nei campi più diversi, Fr. Brentano giudicava che costui, col campo delle scienze naturali, aveva anche abbandonato il vero metodo di quelle stesse scienze. Per Brentano è una contraddizione lavorare secondo il metodo delle scienze naturali e scrivere una grande quantità di grossi volumi (1). Pertanto le pubblicazioni di Fr. Brentano sono in contrasto con quelle del suo celebre coetaneo, tanto per la diligenza con cui sono in esse esaminate le singole questioni, quanto per la loro brevità.

Le indagini intorno alle classi fondamentali dei

(1) Si confronti il suo lavoro: « Ueber die Zukunft der Philosophie » p. 68 e sgg. dove egli distingue ben cinque casi in cui il metodo delle scienze naturali viene malamente applicato alla filosofia..

fenomeni psichici, che traduco qui, dai rispettivi capitoli della sua Psychologie vom empirischen Standpunkte, e che sono divenute l'oggetto di una attenzione sempre più generale, ci danno un esempio della sua diligenza nella trattazione di una delle questioni più elementari di psicologia. Qui egli adopera quel processo che qualche volta è chiamato « microscopia psicologica ». Il microscopista è da fare con un oggetto le di cui proprietà si possono spiegare difficilmente o non le si possono affatto, senza ingrandimento. Nel campo psicologico le opinioni intorno a questioni relativamente semplici, vanno per vie diverse ed opposte, come per es. quelle che riguardano i concetti generali; giacchè fino a oggi non si è riusciti a mettersi d'accordo per sapere se ve ne siano o pur no. Questo dimostra che, per ottenere una chiara distinzione, si va spesso incontro a gravi difficoltà. Però con le diverse accezioni tra cui qui si pencola, si connettono altre cose, e tra queste alcune che sono imparagonabilmente più facili a chiarire. Così l'indagine si facilita se con l'oggetto si prendono in considerazioni le conseguenze che l'accompagnano, a seconda che esso sia fatto così o altrimenti, elargendo, in certa guisa, il campo delle osservazioni decisive.

Ma se Fr. Brentano richiede dal filosofo che prenda per modello, nella sua indagine, il naturalista, non si deve credere che la sua teoria della conoscenza sia empirica o positivista, e che essa precluda perciò la via ad affrontare vittoriosamente problemi trascendentali. Noi già sappiamo che naturalisti molto esatti, fino ai tempi più recenti, non hanno riconosciuto quei limiti, i quali, se si considera bene, vengono enunciati dai positivisti che sono avversari a ogni a priori, in un a priori assai ingiustificato; sappiamo anzi che molti di quelli ritengono l'ipotesi degli atomi come annessa al campo della scienza, sebbene nessuno ne abbia osservato un solo, e sappiamo ancora che Pasteur e lord Kelvin dichiararono la esistenza di Dio come una necessaria conseguenza scientifica.

Tanto basti qui, per coloro che stoicamente hanno considerato Fr. Brentano come un positivista. Ma

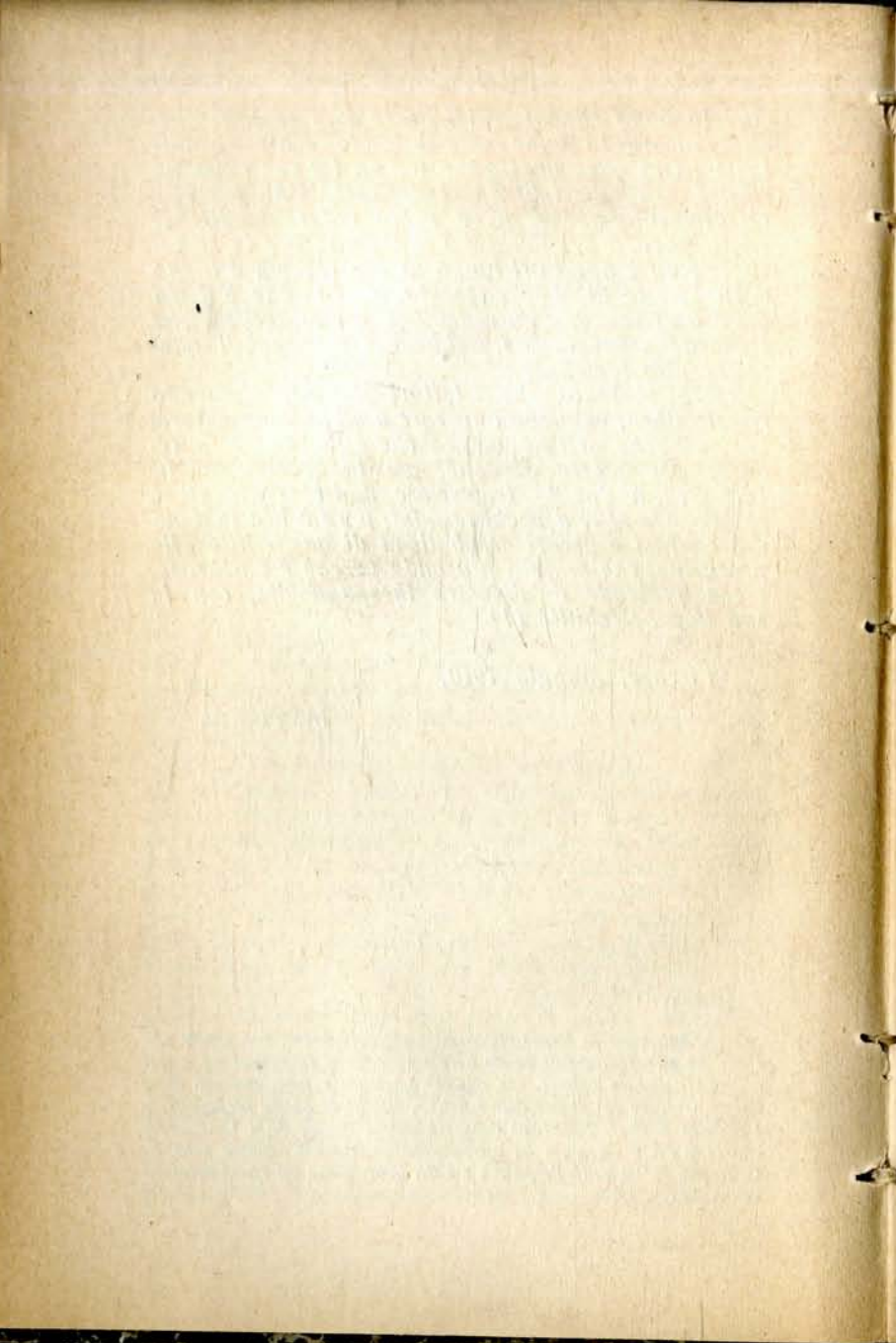
altri lo ànno ritenuto addirittura uno scolastico, e altri ancora lo ànno caratterizzato come un criticista. Già tutto questo mostra un tal contrasto da render sospetti tali apprezzamenti. Chi leggerà attentamente questo libro potrà vedere quanto si adatti poco a Fr. Brentano il criticismo e la scolastica. Non è questo il luogo di esporre più a lungo il suo punto di vista gnoseologico. Ciò che è detto deve bastare come introduzione a uno scritto, che riguarda solo singole, sebbene fondamentali questioni psicologiche.

Spero pertanto che i lettori italiani, studiando questo libro, vogliano imparare a stimare un autore, che, sebbene nell'Appendice che egli scrisse in tedesco per questa edizione, per la brevità cui fu costretto, à dovuto tralasciare molti argomenti e restringere altri a pochi termini, pure è ben lontano dai confusi e oscuri acrobatismi di quella filosofia peregrina, che sembra profonda perchè è tenebrosa, e che pretende di divenire inespugnabile, con la sua impenetrabilità (1).

Firenze, Maggio 1910.

M. PUGLISI.

(1) L'Appendice fu scritta originariamente dall'Autore per questa edizione. La pubblicazione di questo libro però essendo stata ritardata, è oggi apparsa anche in tedesco, con qualche aggiunta e modificazione. Devo inoltre avvertire che alcune date e notizie, riferite in questa prefazione, le à ricavate dalla II Appendice della traduzione inglese della Conoscenza morale di Fr. Brentano, e da alcune pubblicazioni che vennero fatte da O. Kraus, E. Ullitz, H. Bergmann e altri, in occasione del 70° compleanno dell'Autore.



CLASSIFICAZIONE DELLE ATTIVITÀ PSICHICHE

in rappresentazioni, giudizi e relazioni affettive

1. A quali principii dobbiamo attenerci nella classificazione fondamentale dei fenomeni psichici?

Certamente a quelli che vengono in considerazione anche altrove, quando si procede alla classificazione, e della cui applicazione la scienza naturale ci offre più di un notevole esempio.

Una classificazione scientifica deve essere di tal sorta che ordini gli oggetti in una maniera utile alla ricerca. Per questo essa deve essere naturale, cioè, deve riunire in una classe ciò che, secondo la sua natura, è più strettamente omogeneo, e deve separare in diverse classi ciò che, secondo la sua natura, è relativamente eterogeneo. Perciò essa diviene soltanto possibile quando si ha una certa conoscenza degli oggetti; ed è regola fondamentale della classificazione, che essa deve risultare dallo studio degli oggetti da classificare, ma non da costruzioni aprioristiche. Krug cadde in questo errore quando, fin da principio, argomentava che le attività psichiche dovrebbero essere di una duplice specie: le une che siano dirette dall'esterno verso l'interno e le altre che lo siano dall'interno verso l'esterno. E anche Horwicz errò contro quel principio quando egli, come sopra abbiamo veduto (1), invece di mirare, per mezzo di uno studio

(1) Cfr. FRANZ BRENTANO: *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Buch I, Cap. 3, § 5.

più diligente dei fenomeni psichici, a un accertamento o emendamento della classificazione fondamentale, comunemente accettata, in base a considerazioni fisiologiche, che gli indicavano l'opposizione dei nervi sensibili e motori, arrivò ad accettare una simile opposizione tra pensare e desiderare come prevalente in tutto il campo psichico. Senza dubbio, nello stato di arresto della psicologia, si comprende assai bene il desiderio di ottenere una classificazione adatta allo scopo, appoggiandosi su altre ricerche anzichè su quelle dei fenomeni psichici. Ma se la via naturale ancora è poco praticabile non si può avere la speranza che qualche altra ci conduca più vicini allo scopo. Però colui il quale farà valere le conoscenze che si sono ottenute dei fenomeni psichici, anche quando sia per lui impossibile di stabilire definitivamente una migliore classificazione fondamentale, almeno la preparerà; giacchè, come altrove, anche qui la classificazione e la conoscenza delle proprietà e leggi si completano scambievolmente nell'ulteriore progresso della scienza.

2. I tentativi di classificazione, considerati nel capitolo precedente (1), sono tutti in tanto da approvare in quanto essi sono risultati dallo studio degli stessi fenomeni psichici. I loro autori avevano anche posto mente che la struttura fosse naturale, avendo essi fatto valere la indipendenza di un fenomeno dall'altro, o una profonda dissomiglianza. Certo non è detto con ciò che forse la loro incompleta conoscenza del campo psicologico non li abbia guidato male in questa aspirazione. E a ogni modo alcuni dei tentativi di classificazione non sono utilizzabili nella stessa misura di altri, tanto perchè la loro base è ancora contrastabile, quanto perchè i vantaggi, che essi promettono di accordare all'indagine, si perdono in seguito a particolari impedimenti.

Chiariamo questo particolarmente.

Aristotele separa i fenomeni psichici in quelli che sono comuni all'uomo e agli animali, e in quelli che

(1) Cfr. BRENTANO: *Psychologie* ecc. pag. 233 sgg.

sono propri all'uomo. Se ci poniamo dal punto di vista della dottrina aristotelica, questa classificazione ci apparrà eccellente sotto molti riguardi. Poichè Aristotele credeva che certe facoltà dell'anima siano esclusivamente proprie all'uomo, e ritenne queste per immateriali; al contrario poi ritenne che le facoltà generalmente animali fossero facoltà di un organo corporeo. Se premettiamo la giustezza delle sue considerazioni, quella classificazione, nel primo membro, separa fenomeni per sè, che appaiono, anche nella natura, isolati dagli altri; e la circostanza che gli uni sono funzioni di un organo e gli altri no, fa attendere che ognuna delle due classi mostri delle proprietà e leggi importanti e comuni. Senonchè il punto di vista di Aristotele, in base a cui si raccomanderebbe questa classificazione, contiene veramente parecchie cose che possono esser messe in dubbio. Molti non convengono che all'uomo, in opposizione agli animali, siano proprie delle forze psichiche, anzi, soprattutto, non si è già d'accordo nello stabilire quali fenomeni siano comuni all'uomo e all'animale, e quali no. Mentre Descartes nega agli animali ogni attività psichica, altri importanti pensatori vogliono che le più elevate classi di animali prendano parte a ogni specie dei nostri meno complicati fenomeni psichici. Essi credono che le attività psichiche degli animali siano diverse dalle nostre per grado, e sono dell'opinione che con questo si possa spiegare a bastanza bene tutta la differenza della loro capacità. Se specialmente Aristotele è dell'opinione che agli animali manchi la facoltà per concetti generali, astratti, e Locke è d'accordo con lui, da altri però e da opposte parti si confuta che qui si possa trovare una differenza fondamentale tra l'attitudine psichica dell'uomo e dell'animale. Gli uni vogliono aver provato con certezza che gli animali abbiano anche concetti generali, gli altri, Berkeley alla testa, negano che i concetti generali, in realtà, spettino soltanto all'uomo.

Il punto di vista di Descartes, quantunque parecchi, in considerazione dei fenomeni riflessi, siano inclinati ad accettarlo, ci farà confondere

poco. Ma per il punto di vista contrario si fanno avanti ancora considerevoli pensatori che seguono d'altronde diversi indirizzi. I berkeliani particolarmente sono divenuti numerosi in Inghilterra, e cominciano anche a diffondersi nel continente. Se non si trovasse dunque realmente, come si esprimono, nessuna differenza qualitativa tra l'attitudine psichica dell'uomo e quella degli animali, allora, manifestamente, la classificazione dei fenomeni psichici in fenomeni generalmente animali e propriamente umani, perderebbe molto del suo significato. E a ogni modo il contrasto delle opinioni e la difficoltà di decidere la questione non ci permettono di giovarci di questa classificazione, come fondamentale, per l'ordinamento del nostro soggetto.

Oltre a ciò, il rilevante vantaggio che, nel caso migliore, potrebbe offrire la classificazione alla indagine, lo studio isolato di una parte dei nostri fenomeni psichici, viene essenzialmente pregiudicato, perchè della vita psichica degli animali abbiamo solo indirettamente un'idea. E tanto questa circostanza, quanto pure il desiderio di non fare una supposizione non dimostrata, à trattenuto anche Aristotele di servirsene come classificazione fondamentale, nella esposizione sistematicamente ordinata della sua psicologia.

Bain à diviso i fenomeni psichici in elementari e in quelli che derivano da questi in ulteriore sviluppo. Anche qui la prima classe comprende fenomeni che nella natura appaiono indipendenti dagli altri. Ma anche qui essi, là dove appaiono indipendenti, non sono da noi osservabili direttamente. Nè presenta poca difficoltà il formare un sicuro giudizio sul carattere dei primi principii della vita psichica. Se negli anni ulteriori uno stimolo fisico produce una sensazione, allora disposizioni acquisite possono esercitare una potente influenza trasformatrice sui fenomeni. E così troviamo che realmente questo è oggi un eccellente campo di lotta. Perciò per la disposizione delle nostre ricerche terremo anche in considerazione il punto di vista di Bain, ma per la classificazione fondamentale faremo meglio a scegliere un'altra misura.

Oltre alle classificazioni che abbiamo considerato rimangono ancora quelle che hanno per base di divisione il diverso rapporto con l'oggetto immanente dell'attività psichica, o la diversa maniera della sua esistenza intenzionale (1). Questo punto di vista era quello che preferiva Aristotele, sopra tutti gli altri, nella disposizione della materia, ed è quello che, più frequentemente di qualunque altro, anche i più diversi pensatori del tempo recente, più o meno coscientemente, accettarono per la classificazione fondamentale dei fenomeni psichici. I fenomeni psichici si distinguono da tutti i fenomeni fisici soprattutto perchè in quelli è un oggetto immanente, e perciò si comprende bene se le maggiori differenze nella maniera in cui in essi è immanente un oggetto, formano a loro volta le migliori differenze di classe. Quanto più la psicologia progrediva tanto più essa anche trovava che nella differenza fondamentale della maniera di riferirsi all'oggetto si associano, più che in ogni altra, comuni proprietà e leggi. E se le classificazioni, di cui sopra abbiamo parlato, si prestano alla difficoltà che la loro utilità va perduta in gran parte per causa della posizione dell'osservatore, questa, al contrario, è libera di un tal pericolo per il suo valore. Pertanto le più diverse considerazioni ci conducono ad accettare lo stesso principio, anche per la nostra classificazione fondamentale.

3. Ma quante e quali classi fondamentali avremo noi da distinguere? Abbiamo veduto che, in questo riguardo, non vi è fra i psicologi alcuna concordia. Aristotele ha distinto due diverse classi fondamentali, pensare e desiderare. Ma, fra i moderni, invece di questa duplice ripartizione, è divenuta comune una triplice ripartizione in rappresentazione, senti-

(1) L'Autore mi ha spesso volte espresso il suo rincrescimento per aver adoperato l'espressione « intenzionale », perchè questa ha condotto, assai spesso, a false interpretazioni. Così per es. WUNDT recentemente (*Logik und Psychologie* in « *Zeitschrift für pädagogische Psychologie* ») opina che si riferisca a una intenzione incosciente (*unbewusste Absicht*), con la quale, certamente, l'espressione « intenzionale » non ha nulla da fare. *Nota del Traduttore.*

mento e tendenza, o, come anche in altro modo essi preferiscano di chiamare queste tre classi.

Per dir subito la nostra opinione, siamo anche d'avviso che, rispetto alla diversa maniera del loro riferirsi all'oggetto immanente, devono distinguersi tre classi principali di attività psichiche. Ma queste tre specie non sono le stesse di quelle che ordinariamente si pongono e, in mancanza di espressioni più precise, chiamiamo la prima « rappresentazione », la seconda « giudizio » e la terza « relazione affettiva », « interesse » o « amore ».

Nessuna di queste denominazioni è di tal sorta che non possa venire malintesa, anzi ciascuna di esse è frequentemente adoperata in un senso più stretto. Ma la nostra lingua non ci offre migliori espressioni che corrispondano meglio a quei concetti. E sebbene sia malagevole adoperare espressioni che anno un significato impreciso, come termini per una classificazione così importante, e ancor più di adoperarli forse in un senso insolitamente più generale, tuttavia, nel nostro caso, mi sembra meglio questo che introdurre delle denominazioni del tutto nuove e sconosciute.

Ci siamo già spiegati anche prima su ciò che chiamiamo rappresentazione. Noi parliamo di un rappresentarci quando ci appare qualcosa. Se vediamo qualche cosa ci rappresentiamo un colore, se udiamo qualche cosa ci rappresentiamo un suono, se fantastichiamo intorno a qualche cosa ci rappresentiamo un fantasma. Per mezzo della generalità con cui adoperiamo la parola, potremmo dire impossibile che l'attività psichica si riferisca in qualche modo a qualche cosa che non sia rappresentata (1).

Se ascolto e comprendo un nome (2) mi rappresento ciò che esso significa, e, in generale, è que-

(1) Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie*. Vol. 1.° Libro 2.° Cap. 1 § 5.° Leipzig, 1874.

(2) Intorno a questa questione si confronti l'*Appendice*, dove si fa la distinzione tra nomi semplicemente grammaticali e psicologici. Ciò che è detto qui si riferisce a questi ultimi. *Nota del Traduttore*.

sto lo scopo dei nomi, richiamare rappresentazioni (1).

Per giudizio intendiamo, in conformità col comune uso filosofico, un accettare (come vero) o respingere (come falso). Ma abbiamo già veduto che un tale accettare o rifiutare avviene anche lì dove molti non adoperano l'espressione giudizio (2), come per es. nella percezione di atti psichici e nel ricordo. E naturalmente noi non esiteremo a subordinare anche questi casi alla classe del giudizio.

Per la terza classe principale, i di cui fenomeni chiamiamo relazioni affettive, fenomeni di interesse, e fenomeni di amore, manca maggiormente una espressione propria, precisa. Questa classe deve, secondo noi, comprendere tutti i fenomeni psichici che non sono contenuti nelle due prime classi. Ma per emozione si comprendono comunemente solo affetti che si associano a una notevole eccitazione fisica. Ognuno indicherà come emozione dell'animo l'ira, la paura, il forte desiderio, ma, nella generalità in cui adoperiamo la parola, essa invece deve essere anche applicata a ogni desiderio, a ogni decisione e a ogni intenzione. Però Kant si serve almeno della parola *animo* (*Gemüt*) in un senso ancora più esteso del nostro, chiamando egli ogni facoltà psichica, persino quella della conoscenza, una facoltà dell'animo.

Anche si à cura di adoperare preferibilmente l'espressione « interesse » solo per certi atti che appartengono al campo qui circoscritto, specialmente in casi in cui viene eccitato il desiderio di sapere

(1) MEYER (*Kant's Psychologie*), BERGMANN (*Vom Bewusstsein*), WUNDT (*Psychologische Psychologie*), e altri comprendono il concetto di rappresentazione molto più ristrettamente, mentre per es. HERBART e LOTZE adoperano questo nome in una maniera simile alla nostra. Valga qui ciò che in riguardo al nome coscienza abbiamo notato avanti (*Psychologie*, vol. I, libro II capo 2, § 1). Si farà bene ad adoperare il nome così che serva a riempire meglio un vuoto nella terminologia. Ora noi possediamo per ogni classe speciale anche altre espressioni, mentre per la nostra prima classe fondamentale non ce n'è data alcun'altra. Cosicchè sembra conveniente applicare un tal nome in questo senso generale.

(2) Cfr. F. BRENTANO, « *Psychologie vom empirischen Standpunkte* », nella parte che qui non è tradotta. Nota del Traduttore.

o la curiosità. Tuttavia non si può ben negare che ogni piacere o dispiacere di qualche cosa si possa chiamare non del tutto impropriamente interesse, e che anche ogni desiderio, ogni speranza, ogni decisione della volontà sia un atto di interesse che si à per qualche cosa.

Invece di adoperare il semplice nome amore, io avrei dovuto chiamare a rigore la classe amore e odio, e solo perchè anche altrove, come per es. quando il giudicare si chiama un tener per vero o quando si parla, in senso esteso, di fenomeni del desiderio (1), si pensa, nello stesso tempo, al termine opposto, così io ò, per brevità, adoperato un sol nome invece di due. Ma anche facendo astrazione di questo, mi rimprovereranno forse parecchi che adopero il nome in un senso troppo esteso. Ed è certo che esso, in ogni senso, non abbracci tutto il campo. In un senso si dice, cioè, che si ama un amico, in un altro che si ama il vino, giacchè io lo desidero anche come qualcosa di buono, e ne godo con piacere. In un senso come quello che à la parola, nel secondo caso, credo dunque che, in ogni atto che appartiene a questa terza classe, qualcosa viene amata, o, a dir più esatto, qualcosa viene amata od odiata. Come ogni giudizio accetta un oggetto per vero o falso, così, in maniera analoga, ogni fenomeno che appartiene alla terza classe, prende un oggetto come buono o cattivo. Ulteriori discussioni chiariranno questo più particolarmente, e, come spero, lo porranno completamente fuori dubbio.

4. Se paragoniamo la nostra triplice ripartizione con quella che da Kant in poi domina nella psicologia, troviamo che si allontana da essa sotto un duplice rispetto. Essa separa in due classi fondamentali i fenomeni che furono fin qui riuniti nella prima classe, e abbraccia i fenomeni delle due ultime classi in un tutto. In ciascuno di questi rapporti dovremo giustificarci.

(1) Come fa Kant quando chiama una delle sue tre facoltà fondamentali, facoltà appetitiva e Aristotele quando adopera *ὁρεξις* come nome di una classe fondamentale.

Ma come potrà riuscirci una tale giustificazione? Potremo far altro che rivolgerci all'esperienza interna la quale ci insegna che la relazione della coscienza con l'oggetto, in alcuni casi, è del tutto la stessa o simile e, in altri, al contrario, fondamentalmente diversa? Sembra che non ci sia dato altro mezzo.

L'esperienza interna è manifestamente la sola arbitra che è dritto a giudicare nella questione intorno all'uguaglianza o diversità del rapporto intenzionale. Ma alla propria esperienza interna si riferisce anche ognuno dei nostri avversari. Quali di queste esperienze merita qui la preferenza?

Però la difficoltà non è diversa da quella che s'incontra in molti altri casi. Anche altrove accade che nell'osservazione si commettono errori: sia perchè si trascura qualcosa, sia perchè qualcosa che si conchiude, o che in qualche modo si aggiunge col pensiero, si confonde e si scambia con la cosa osservata. Ma se da altri vien fatta attenzione si riconoscerà, specialmente per mezzo di ripetute osservazioni, l'errore commesso. Questo dunque dovremo fare anche qui, nella speranza di ottenere un mutamento nelle deviate persuasioni, e un accordo generale in questa importante questione. Frattanto, se l'errore di osservazione è accompagnato da pregiudizi ereditari e profondamente radicati, allora, come l'esperienza insegna, e come spiega la psicologia, la conoscenza dell'errore viene resa non poco difficile. Non basta allora una semplice contraddizione della opinione tradizionale e un invito a nuove considerazioni, non basta anche indicare i punti in cui consiste l'errore di osservazione che si vuole emendare, e un confronto col vero stato delle cose: sarà piuttosto necessario di rivolgere l'attenzione, nello stesso tempo, a tali particolarità che sono in connessione con quell'errore, e particolarmente anche a tali che sono comunemente riconosciute, ma in contraddizione con la presunta osservazione. Si deve cercare di scoprire in fine, non solo l'errore, ma anche la sua causa.

Se mai in qualche luogo, certo tutto questo ci è imposto nel nostro caso. E ci ingegneremo in que-

sta guisa di giustificare accuratamente la nostra distinzione tra rappresentazione e giudizio e, nel capitolo che seguirà, la riunione del sentimento e della tendenza.

Rappresentazione e giudizio

1.^a Se diciamo che la rappresentazione e il giudizio sono due diverse classi fondamentali di fenomeni psichici, intendiamo con ciò, secondo quello che abbiamo innanzi avvertito, che esse sono due maniere completamente diverse di aver coscienza d'un oggetto. Con ciò non neghiamo che ogni giudizio presupponga una rappresentazione. Affermiamo piuttosto che ogni oggetto, che viene giudicato, sia, nella coscienza, in una doppia maniera: come rappresentato, e come riconosciuto o negato. Così questa relazione sarebbe simile a quella che vi è tra rappresentare e desiderare, relazione quest'ultima che viene accettata, con ragione, dalla maggior parte dei filosofi e da Kant non meno che da Aristotele. Niente viene desiderato che non sia rappresentato. Ma tuttavia il desiderare è una seconda maniera completamente nuova e particolare del riferirsi all'oggetto, una seconda specie del tutto nuova di aver coscienza dello stesso oggetto. E anche di nulla possiamo giudicare che non ci rappresentiamo. Ma affermiamo che, quando l'oggetto di una rappresentazione diviene oggetto di un giudizio affermativo o negativo, la coscienza si riferisce ad esso in una specie di relazione completamente nuova. L'oggetto è allora doppiamente presente nella coscienza, come rappresentato e come accettato o negato, così come quando il desiderio si dirige a un oggetto, esso è, nella coscienza, presente, nello stesso tempo, sia come rappresentato che come desiderato.

Questo è quanto la percezione interna e l'attenta considerazione dei fenomeni del giudizio, nella memoria, ci fanno chiaramente riconoscere.

2. Certamente ciò non à impedito che fino adesso la vera relazione tra rappresentarsi e giudicare fosse stata generalmente disconosciuta, e io devo te-

ner conto che, quantunque non dica altro se non ciò che conferma immediatamente la testimonianza della percezione interna, pure, con la mia esposizione, vado anzitutto incontro alla maggiore diffidenza. Ma se non si vuole accettare che col giudicare si aggiunga al semplice rappresentarsi una seconda e fondamentalmente diversa maniera di riferirsi della coscienza all'oggetto, tuttavia non si nega, e non si può negare, che vi sia qualche differenza tra l'uno e l'altro stato. Forse una ulteriore considerazione intorno al dove propriamente consiste la differenza del giudicare, quando anche tale considerazione non venga fatta secondo la nostra maniera, nondimeno farà proclivi ad accettare ciò che affermiamo; giacchè allora si vedrà che non può essere data alcuna risposta in qualche maniera sostenibile. Se col giudicare non sopravvenisse al rappresentarsi una seconda e particolare maniera di riferirsi a un oggetto, se la maniera in cui è nella coscienza l'oggetto del giudizio fosse essenzialmente la stessa di quella che spetta agli oggetti, in quanto vengono rappresentati, allora, la differenza tra rappresentazione e giudizio, potrebbe essere soltanto trovata o in una differenza del contenuto, cioè in una differenza tra gli oggetti a cui essi si riferiscono, o in una differenza di perfezione con cui lo stesso contenuto viene da noi pensato nel semplice rappresentarsi e nel giudicare. Poichè tra il pensare che noi chiamiamo rappresentarsi e quello che chiamiamo giudicare, vi è tuttavia una intrinseca differenza.

A. Bain ebbe l'infelice pensiero di cercare la differenza tra rappresentarsi e giudicare non in questa stessa attività del pensiero, ma nelle conseguenze che vi si associano. Egli pensa che siccome noi, non solo quando ci rappresentiamo qualche cosa, ma anche quando la riteniamo vera la facciamo divenire, in una particolare maniera, decisiva per il nostro volere e agire, così la differenza tra il tener per vero e il semplice rappresentarsi, non consisterebbe in altro che in questa influenza su la nostra volontà. Il rappresentarsi che esercita tale influenza, sarebbe per questo fatto un credere (*belief*). O chiamato questa teoria in-

felice, e infatti, come spiegare che un rappresentarsi l'oggetto à quella influenza su le azioni e che un altro non l'à? Il solo proporre la questione basta per mostrare chiaramente l'errore in cui cadde Bain. Quelle certe conseguenze non avrebbero luogo se non fosse data una ragione particolare di esse, nella natura del pensiero. Al contrario, la differenza nelle conseguenze non rende superflua l'accettazione di una intrinseca differenza tra semplice rappresentazione e giudizio, ma indica piuttosto, energicamente, una tale intrinseca differenza. Però, confutato da J. St. Mill (1), Bain stesso, in una nota alla terza edizione del suo « Compendio di Psicologia » (2) ritirava e riconosceva erronee le affermazioni che egli aveva fatto nella prima edizione della « Psicologia » e nellà sua grande opera su l'« Emozione e la volontà » (3).

In un simile errore è caduto James Mill (4) e recentemente Herbert Spencer (5). Questi due filosofi sono dell'opinione che la rappresentazione sia la riunione di due segni, congiunti poi con la credenza (belief), se si è formata nella coscienza una inseparabile associazione tra i due segni, cioè, se l'abitudine di rappresentarsi due segni congiunti sia divenuta così forte che la rappresentazione d'uno di essi chiama immancabilmente e irresistibilmente anche l'altro nella coscienza, e si congiunge con esso. Questi due filosofi vorrebbero insegnare che il credere non consista in altro se non in una tale inseparabile associazione. Noi non vogliamo qui esaminare se realmente, in ogni caso in cui vien tenuta per vera una certa congiunzione di segni, abbia luogo tra di essi una inseparabile associazione, e se realmente, in ogni caso in cui si è formato una tale associazione, il congiungi-

(1) In una nota all' « *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* » di JAMES MILL, 2 ed.; I, pag. 402.

(2) *Mental and Moral Science*, 3 ed. London, 1872. *Note on the ch. on Belief*. Append., pag. 100.

(3) *The Emotions and the Will*.

(4) *Anal. of the Phenom. of the Human Mind*. Chapt. XI.

(5) *Principles of Psychology*, 2 Edit, I. London and Edinburgh. 1870. Cfr. J. ST. MILL in una nota nel citato capitolo dell' *Anal.* pag. 402.

mento sia tenuto per vero. Ma, se accettiamo che sia giusto così, allora è facile di riconoscere che questa determinazione della differenza tra giudizio e rappresentazione non può esser sufficiente, perchè se la detta differenza consiste solo fra il giudizio e la rispettiva rappresentazione, entrambi, in sè stessi considerati, sarebbero un pensare completamente lo stesso. L'abitudine di pensare due segni riuniti non è un pensare, nè la particolare natura d'un pensare, ma una disposizione che si manifesta unicamente nelle sue conseguenze. E la impossibilità di pensare due segni l'uno senza l'altro è tanto meno un pensare o la particolare natura d'un pensare; essa è piuttosto, secondo il parere dei sopradetti filosofi, soltanto un grado particolarmente più alto di quella disposizione.

Se questa disposizione si manifesta solo in quanto il congiungimento di segni viene pensato senza eccezione, ma del tutto nella stessa guisa, come prima di avere una tale disposizione, allora è chiaro che, come dicevamo, tra il pensare precedente che deve essere un semplice rappresentarsi e un pensare posteriore che deve essere un semplice credere non vi è in sè stessa, alcuna differenza. Ma se questa disposizione mostra di avere qualche influenza in altra guisa, cosicchè dopo la sua acquisizione il pensare del congiungimento di segni sia modificato ed abbia acquistato un carattere nuovo e particolare, allora si deve dire che la propria differenza, tra il tener per vero e il semplice rappresentarsi, consista non nella inseparabile associazione, da cui esso deriva, ma in questo stesso carattere. Perciò io dico che l'errore di James Mill e di Herbert Spencer è simile a quello di Bain. Come Bain scambia qualcosa che è particolare alle conseguenze, con la intrinseca specialità del tener per vero, così James Mill e Spencer hanno fatto valere qualcosa come particolare a questa maniera di pensare, quando essi avrebbero dovuto forse indicarla come causa sua.

3. Per tanto dunque rimane fermo che la differenza tra il rappresentarsi e il giudicare deve essere una differenza intrinseca tra un pensare e un altro. Se è così, allora, come abbiamo detto sopra, chi

vuole confutare la nostra maniera di vedere intorno al giudicare, può cercare la differenza tra il giudicare e il semplice rappresentarsi solo in una delle due: o in una differenza degli oggetti pensati, o in una differenza della perfezione con cui essi vengono pensati. Cominciamo col prendere in considerazione la seconda di queste due ipotesi.

Quando si tratta di una differenza di perfezione di due attività psichiche che corrispondono, tanto riguardo alla maniera di riferirsi all'oggetto, quanto riguardo all'oggetto stesso, allora, non può trattarsi d'altro che di una differenza della energia dell'uno e dell'altro atto. La questione che dobbiamo esaminare non è altra che questa: Se forse la particolarità del giudicare, di fronte al rappresentarsi, consiste in ciò che nel giudicare il contenuto viene pensato con maggiore intensità, cosicchè il rappresentarsi un oggetto venga elevato a un tener per vero, per mezzo di un accrescimento della sua intensità (1). È evidente che una tale opinione non può esser giusta. Secondo essa il giudizio sarebbe una rappresentazione più forte e la rappresentazione un giudizio più debole. Ma un esser rappresentato, comunque possa essere chiaro e distinto e vivo, non è un esser giudicato, e un giudizio, sia pure esso dato con scarsa sicurezza, non è una semplice rappresentazione. Certo può accadere che ciò che a uno appare con febbrile vivacità nella fantasia, come qualche cosa che vede, sia preso da costui per reale, ciò che egli non farebbe se gli apparisse in impressioni più deboli; ma se con la maggior forza di una rappresentazione è dato, in certi casi, un tener per vero, tuttavia essa stessa non è per questo un tener per vero. La illusione può scomparire e la vivacità della rappresentazione può persistere. E in altri casi si tiene con tutta sicurezza qualcosa per vera, quantunque l'oggetto del giudizio non sia rappresentato affatto

(1) Si confrontino le più recenti teorie dell'Autore intorno all'intensità delle rappresentazioni (*Untersuchungen zur Sinnespsychologie*), secondo le quali maggiore o minore intensità non è possibile senza una differenza dell'oggetto. Nota del Trauttorre.

vivacemente. E finalmente se il riconoscere un oggetto fosse un forte rappresentarsi come potrebbe esser compresa la negazione di esso?

Certo sarebbe inutile intrattenerci più a lungo a combattere una ipotesi la quale troverebbe ben pochi che siano inclinati ad accettarla. Vediamo piuttosto se parimenti ci riuscirà di dimostrare che l'altro cammino, per il quale si potrebbe ritenere, con più verosimiglianza, che la nostra ipotesi sia da evitarsi, è anch'esso impossibile.

4. Infatti un'opinione assai comune ritiene che il giudicare consista in un riunire e separare che si compie nel campo delle nostre rappresentazioni; il giudizio affermativo e, in una maniera un poco modificata, anche il negativo, vengono perciò detti, assai comunemente, in opposizione alla semplice rappresentazione, un pensare che compone, o anche un pensare che mette in relazione due oggetti. In tal modo, ciò che forma la differenza tra giudizio e semplice rappresentazione, non sarebbe realmente altro che la differenza tra il contenuto del giudizio e quello della semplice rappresentazione. Se fosse pensata una certa specie di riunione o di relazione di due segni, allora il pensiero dovrebbe essere chiamato un giudizio, mentre ogni pensiero che non avesse per contenuto una tale relazione dovrebbe esser detto una semplice rappresentazione.

Ma anche questa ipotesi è insostenibile. Se ammettessimo che sempre solo una certa specie di riunione di parecchi segni formi il contenuto di un giudizio, allora questo distinguerebbe i giudizi da alcune rappresentazioni, ma certo non da tutte. Poichè un atto del pensiero, il quale non è altro che un semplice rappresentarsi, può avere per contenuto una composizione di parecchi segni del tutto simile, anzi completamente uguale a quella che, in un altro caso, forma l'oggetto di un giudizio. Se dico: Qualche albero è verde, allora il verde, aggiunto con un albero, come proprietà, forma il contenuto del mio giudizio. Ma mi si potrebbe domandare: Vi è qualche albero rosso? Ed io, non avendo una sufficiente conoscenza della botanica e immemore del colore autunnale delle fo-

glie, potrei astenermi da ogni giudizio, intorno alla domanda. Ma tuttavia la comprenderei e, in seguito a essa, mi rappresenterei un albero rosso. Il rosso aggiunto del tutto similmente, come lo era nel caso precedente il verde, come proprietà, a un albero, formerebbe allora il contenuto di una rappresentazione, con la quale non sarebbe dato alcun giudizio. Se qualcuno avesse visto solamente alberi con foglie rosse, e mai uno con foglie verdi, allora egli, forse, a una domanda intorno ad alberi verdi, concepirebbe, in semplice rappresentazione, non solo una simile, ma persino la stessa riunione di segni, che era l'oggetto del mio giudizio.

Manifestamente James Mill e Herbert Spencer avrebbero riconosciuto questo, giacchè essi, nella determinazione di ciò che è proprio al giudizio, non si arrestarono, come la maggior parte degli altri, a dire che il contenuto del giudizio fosse una certa specie di riunione di segni rappresentati, ma, come una ulteriore condizione, aggiunsero che fra questi segni dovesse sussistere una inseparabile associazione. E anche A. Bain aveva perciò ritenuto necessario di aggiungere una particolare determinazione, cioè, l'influenza del pensare sul fare. L'errore che essi commisero consiste in quanto non cercarono ciò che mancava nella disposizione di una particolarità interna del pensare giudicante, ma in una differenza di disposizioni o conseguenze. Più fortunato fu qui John Stuart Mill il quale rilevò, con grande energia, il punto surriferito e soprattutto, più che qualsiasi altro filosofo, si avvicinò a un giusto apprezzamento della differenza tra rappresentazione e giudizio.

« Egli è giustissimo, dice nella sua *Logica*, che se giudichiamo « l'oro è giallo » abbiamo l'idea di oro e l'idea di giallo, e che le due idee, nel nostro spirito, devono essere messe insieme. Ma è chiaro che questo è solo una parte di ciò che avviene, poichè possiamo mettere insieme due idee senza che abbia luogo un credere, come se noi soltanto immaginiamo qualcosa, per es. un monte d'oro, senza pur crederlo affatto; poichè, anche per non credere che Maometto fosse un apostolo di

Dio, noi dobbiamo mettere insieme le idee di Maometto e di un apostolo di Dio. Determinare ciò che avviene ancora nel caso di affermazione o negazione, oltre al mettere insieme due idee, è uno dei problemi metafisici più imbrogliati » (1).

Nelle sue note critiche all'*Analisi dei fenomeni della mente umana* di James Mill, egli va ancora più in fondo alla questione.

Nel capitolo su la predicazione (predication) egli combatte l'opinione di coloro che volevano vedere in essa l'espressione di un certo ordine di idee, in simil guisa come volevano vedere nel nome l'espressione di una singola idea. La differenza caratteristica tra un predicato e un'altra forma del linguaggio, egli afferma da parte sua, è piuttosto che essa non solo porta un certo oggetto innanzi allo spirito, ma afferma qualche cosa di esso, che essa non solo eccita alla rappresentazione un certo ordine di idee, ma alla credenza di questo; mostrando che quest'ordine è un fatto reale (2). Più volte ritorna egli su di ciò tanto in questo (3) quanto nei capitoli susseguenti, come nel capitolo sopra la memoria, nel quale, oltre l'idea della cosa e l'idea che io l'ò veduta, insieme ad altro, devo aggiungere anche la credenza che io l'ò veduta (4). Ma, in una lunga nota al capitolo « Belief », egli tratta particolarmente per esteso della natura propria del giudizio, in confronto alla semplice rappresentazione. Egli mostra di nuovo distinta-

(1) *Ded. u. Ind. Logik*, libro I, cap. 5, § 1.

(2) The characteristic difference between a predication and any other form of speech, is that it does not merely bring to mind a certain object. ...; it *asserts* something respecting it... Whatever view we adopt of the psychological nature of Belief, it is necessary to distinguish between the mere suggestion to the mind of a certain order among sensations or ideas — such as takes place when we think of the alphabet, or the numeration table — and the indication that this order is an actual fact, which is occurring, or which has occurred once or oftener, or which, in certain definite circumstances, always occurs; which are the things indicated as true by an affirmative predication, and as false by a negative one. (*Anal. of the Phenom. of the Human Mind*. 2. edit. Ch. IV. Sect. 4. Note 48. I, p. 162 s.

(3) Ivi, Nota 55, I; p. 187.

(4) Ivi Ch. X, Nota 91. I, p. 329.

mente che il giudizio non si risolve in semplice rappresentazione, nè si forma di una pura composizione di rappresentazioni. Piuttosto, egli dice, si deve riconoscere come impossibile ogni tentativo di derivazione di uno di questi fenomeni dall'altro. E la differenza tra rappresentazione e giudizio si deve considerare, egli dice, come un fatto ultimo e originario. « Insomma, domanda egli, alla fine di una lunga discussione, qual'è per il nostro spirito la differenza tra il pensare a qualche cosa di reale e la rappresentazione di un quadro disegnato dalla fantasia? Io confesso di non trovare altra uscita per la quale possiamo esimerci dalla opinione che la differenza sia una differenza ultima e originaria » (1). Noi vediamo che J. St. Mill riconosce qui una differenza simile a quella che Kant e altri hanno riconosciuto tra pensiero e sentimento. Espressa nel loro linguaggio l'affermazione di Mill sarebbe che per la rappresentazione e il credere o, come noi diremmo per il rappresentarsi e il giudicare, devono essere accettate due diverse facoltà originarie (2). Ma, secondo la nostra maniera di esprimerci, la sua teoria è che il rappresentarsi e il giudicare sono due specie completamente diverse di riferirsi a un oggetto, due maniere fondamentalmente diverse di averne coscienza.

Dunque, come è stato detto, ammesso anche che in ciascun giudicare abbia luogo realmente un riunire o separare di segni rappresentati — e J. St. Mill era infatti di questa opinione (3) — tuttavia

(1) « that the distinction is ultimate and primordial » (Ivi I, pag. 412).

(2) L'Autore non può approvare queste espressioni, come fa vedere l'*Appendice*. La facoltà si riferisce a una attività, ma in ogni attività psichica, secondo l'Autore, vi sono contenute molte relazioni psichiche che appartengono a diverse classi fondamentali. *Nota del Traduttore*.

(3) Tanto è da riconoscersi questo nella sua *Logica*, dove tratta del contenuto del giudizio (libro I, c. 5), quanto anche nelle sue note alla suddetta opera di suo padre. Così per es. nel passo seguente: « I think it is true, that every assertion, every object of Belief, — everything that can be true or false — that can be an object of assent or dissent — is some order of sensations or of ideas: some coexistence or succession of sensations or ideas actually experienced or supposed capable of being experienced ». (c. IV, Nota 48, p. 162).

l'essenziale proprietà del giudicare, in opposizione al semplice rappresentarsi, non consiste in ciò. Una tale proprietà del contenuto distinguerebbe il giudizio da alcune, ma non certamente da tutte le rappresentazioni. Ed essa non renderebbe superflua perciò l'accettazione di un'altra e più caratteristica particolarità, come quella che noi riconosciamo nella differenza della maniera di aver coscienza di un oggetto.

5. Ma vi è di più. Non è neanche vero che in ogni giudicare abbia luogo una riunione o separazione di segni rappresentati. Tanto poco l'affermare e il negare si basano esclusivamente su composizioni e rapporti, quanto poco il desiderare e l'avere in orrore. Anche un singolo segno che noi ci rappresentiamo può essere affermato o negato. Se diciamo: « A è » questa proposizione non è una predicazione, come molti hanno creduto, e ancora oggi credono, una predicazione in cui la esistenza viene associata, come predicato, con A soggetto. Non la riunione d'un segno « esistenza » con « A » ma lo stesso « A » è l'oggetto che noi affermiamo. Come quando diciamo « A non è » non si tratta di predicazione dell'esistenza di A, nel senso contrario, non è un negare la riunione di un segno « esistenza » con « A », ma « A » è l'oggetto che neghiamo.

Affinchè questo sia ben chiaro richiamo l'attenzione sul fatto che chi afferma un tutto, afferma inclusivamente ogni singola parte del tutto. Chiunque perciò afferma una riunione di segni riconosce inclusivamente ogni singolo elemento della riunione. Chi afferma che un uomo dotto è, cioè la riunione d'un uomo col segno dottrina, afferma inclusivamente che un uomo è. Applichiamo questo al giudizio « A è ». Se questo giudizio fosse l'affermazione della riunione d'un segno « esistenza » con A, allora noi dovremmo avere ivi inclusivamente l'affermazione di ogni singolo elemento della riunione, dunque pure l'affermazione di A. Noi non oltrepasseremmo perciò l'accettazione di una inclusiva, semplice affermazione di A. Ma per qual cosa questa semplice affermazione di A dovrebbe distinguersi dall'affermazione della riunione

di A col segno « esistenza », che dovrebbe essere espresso nella proposizione « A è »? Manifestamente per nulla. Con ciò vediamo che l'affermazione di A è piuttosto il vero e intero senso della proposizione, e che l'oggetto del giudizio non è dunque altro che A.

Consideriamo nella stessa maniera la proposizione « A non è », forse questo renderà più evidente la verità della nostra interpretazione. Se coloro che affermano un tutto affermano inclusivamente ogni parte del tutto, non si può dire però che coloro i quali negano un tutto negano inclusivamente ogni parte del tutto. Chi nega che vi siano cigni bianchi e azzurri non nega per questo inclusivamente che vi siano cigni bianchi. E naturalmente là dove anche solo una parte è falsa il tutto non può esser vero. Chi nega perciò una riunione di segni non nega affatto, per questo, inclusivamente, ogni singolo segno, che è l'elemento della riunione. Chi per es. nega che vi sia un uccello dotto, cioè la riunione d'un uccello col segno « dottrina », non nega con ciò inclusivamente che esista in realtà un uccello o la dottrina. Applichiamo anche questo al nostro caso. Se il giudizio « A non è » fosse la negazione della riunione d'un segno « esistenza » con A, in tal caso non sarebbe affatto negato lo stesso A. Ma è impossibile che qualcuno affermi questo. Piuttosto è chiaro che il senso della proposizione è appunto questo, e pertanto l'oggetto di questo giudizio negativo è anche niente altro che A.

6. Che il predicato non appartenga all'essenza di ciascun giudizio si rileva ben chiaramente dal fatto che ogni percezione (*Wahrnehmung*) si può contare fra i giudizi; essa è anzi una conoscenza, o pure, se anche erroneo, un tener per vero. Noi abbiamo già trattato di questo, là dove parlammo dei diversi momenti della coscienza interna (1); e non viene negato neanche da quei pensatori che sono della opinione che ogni giudizio consista in una riunione di soggetto e predicato. Così per es.

(1) *Psychologie*, libro I, c. 3, § 1 e sgg.

J. St. Mill lo riconosce espressamente, tanto nel passo da noi testè citato, che altrove. Non vi è, aggiunge egli in quel passo, grande difficoltà nel ritenere (come egli fece) che la differenza tra l'affermare una realtà e il rappresentarsi una figura imaginaria, sia una differenza ultima ed originaria, come non vi è grande difficoltà nello spiegare la differenza tra una sensazione e un'idea (1), come una differenza fondamentale, originaria. Sembra che questa non sia altro che la stessa differenza, considerata sotto un altro punto di vista (2). Ma se vi è qualche cosa manifesta, anche questa lo sarà, e in maniera impossibile a disconoscere: una percezione non consiste nella riunione di due concetti come soggetto e come predicato, e non si riferisce a una tale riunione in cui piuttosto l'oggetto di una percezione interna non sia altro che un fenomeno psichico, e l'oggetto di una percezione esterna niente altro che un fenomeno fisico: suono, odore e simili. Dunque abbiamo qui un documento chiaro per la verità della nostra affermazione.

Avrebbe qualcuno anche qui ancora dei dubbi? Giacchè non solo si dice che si percepisce un colore, un suono, un vedere, un udire, ma si dice pure di percepire che esiste un vedere, un udire, dovrebbe qualcuno farsi indurre a credere che anche la percezione consista nel riconoscere la riunione di un segno « esistenza » col relativo fenomeno? Una tale disconoscenza di fatti così manifesti mi sembra quasi inconcepibile. Tuttavia la insostenibilità di una tale opinione, di nuovo e con grande chiarezza, si mostrerà nella discussione intorno al concetto di esistenza.

Molti furono del parere che questo concetto non

(1) Nel senso di HUME, cfr. F. BRENTANO, « *Psychologie* » libro I, c. 1, § 2, pag. 15.

(2) Egli continua: « There is no more difficulty in holding it to be so, than in holding the difference between a sensation and an idea to be primordial. It seems almost another aspect of the same difference ». Similmente egli dice nel corso dello stesso trattato; « The difference (between recognizing something as a reality in nature, and regarding it as a mere thought of our own) presents itself in its most elementary form in the distinction between a sensation and an idea ». Pag. 419.

potesse essere ricavato dall'esperienza. Noi dovremo perciò, nella nostra indagine intorno alle cosiddette idee innate, esaminarlo sotto questo rapporto. E allora troveremo che esso certamente deriva dalla esperienza, ma dalla esperienza interna, e solo viene ottenuto per mezzo del giudizio. Tanto poco perciò il concetto del giudizio, nel primo giudizio, potrebbe essere predicato, quanto poco il concetto di esistenza. E perciò si riconosce anche per questa via che almeno la prima percezione, quella che era data nel primo fenomeno psichico, è impossibile che possa consistere in una tale predicazione.

J. St. Mill, nell'ultima (8^a) edizione della sua *Logica*, definisce il concetto di esistenza nella maniera seguente: « Essere, egli dice, è eccitare o poter eccitare qualche (è indifferente quale) sensazione, o altri stati di coscienza ». Sebbene io non approvi del tutto questa definizione, tuttavia essa basta anche per render ben visibile la impossibilità che, nella prima sensazione, possa essere utilizzato il concetto di esistenza, come predicato del giudizio. Poichè essa è d'accordo con quella che noi speriamo di esporre come vera, in quanto potrebbe ottenersi rispetto ad attività psichiche, le quali, in quel caso, al contrario, da parte loro, premetterebbero quel concetto e lo applicherebbero come dato.

7. Che ogni giudizio non si riferisca ad una riunione di segni rappresentati, e che al giudizio non appartenga necessariamente che si predichi un concetto di un altro, è una verità la quale venne in vero non sempre, ma ordinariamente disconosciuta. Kant nella sua critica della prova ontologica della esistenza di Dio à fatto la giusta osservazione che in una proposizione esistenziale, cioè in una proposizione che appartenga alla formula « A è », l'essere non è un predicato reale, un concetto, cioè, di qualcosa che si può aggiungere al concetto di una cosa. « Esso è, dice egli, solo la posizione d'una cosa o di certe determinazioni in sè stesse ». Ma invece di spiegare che soprattutto la proposizione esistenziale non è una proposizione categorica, nè una proposizione analitica, nel senso kantiano —

cioè, una tale in cui il predicato è compreso nel soggetto — nè una sintetica — nella quale il soggetto non include in sè stesso il predicato (1) — Kant deviò, considerando quella proposizione come sintetica, quando opinava che, come l' « è » della copula, ordinariamente, mette in relazione l'un con l'altro due concetti; così l' « è », nella proposizione esistenziale, pone l'oggetto in relazione col concetto. « L'oggetto, egli dice, si aggiunge al mio concetto, sinteticamente (2) ».

Questa è una posizione indecisa, senza chiarezza e piena di contraddizioni. Ma a tutto questo dava fine Herbart, distinguendo la proposizione esistenziale chiaramente come una specie particolare di proposizioni categoriche (3). Altri filosofi, e non solo i suoi numerosi seguaci, ma, fino a una certa misura anche tali che, come Trendelenburg, d'ordinario, si oppongono polemicamente alla scuola herbartiana, in questo punto, si sono associati ad Herbart (4).

(1) Anche queste definizioni io do secondo Kant. Il fatto che esse non sono adatte propriamente ai rispettivi giudizi (ciò che si rileverà dalle seguenti indagini) non impedisce che esse, a cagione del loro accordo con l'opinione che se ne è ordinariamente, li contrassegnino abbastanza.

(2) Che Kant considera i giudizi delle proposizioni esistenziali ancor come giudizi categorici, si rileva da ciò che egli non li menziona particolarmente nella relazione dei giudizi.

Nel medio evo, Tommaso d'Aquino si è avvicinato alla verità, così come Kant, e, ciò che è notevole, facendo riflessione intorno alla stessa proposizione « Dio è ». Anche, secondo lui, l'« è » non deve essere un predicato reale, ma un segno del tener per vero. (*Summ. Theol.* P. I. Q. 3. a. IV. ad. 2). Ma anche egli ritiene però che la proposizione sia categorica (ivi) e crede che il giudizio contenga una comparazione della nostra rappresentazione col suo oggetto, ciò che, secondo lui, deve valere per ogni giudizio. (Q. 16. A. 2). Però, come abbiamo veduto prima, questo è impossibile, (Cfr. BRENTANO, *Psychologie*; libro 2, c. 3, § 2, pag. 182 e seg.).

(3) DROBISCH: *Logik*, 3. edizione, pag. 61.

(4) *Logische Untersuchungen*, 2. edizione, II, pag. 208. Cfr. anche la sua citazione di SCHLEIERMACHER (ivi, pag. 214, nota 1). Accenni alla giusta maniera di considerare le proposizioni esistenziali si trovano già presso Aristotele. Tuttavia sembra che egli non sia riuscito a chiarirle. Nella sua *Metafisica* 9, 10 egli insegna che consistendo la verità del pensare nel suo accordo con le cose, la conoscenza di semplici oggetti, in opposizione ad altre conoscenze, non deve essere una riunione o separazione di segni, ma un semplice pensare, un percepire (egli lo chiama toccare *ᾤψιν*). Nello scritto: *De In-*

Ma vi è di più. Quantunque tutti i pensatori non riconoscano come giusta la nostra maniera di concepire la proposizione esistenziale, tuttavia ammettono attualmente tutti, senza eccezione, un'altra verità, della quale, con grande rigore, si può concludere quella. Anche coloro i quali interpretano male la natura dell' « è » e « non è » nella proposizione esistenziale, tuttavia giudicano completamente giusto che la « è » e « non è » si aggiungono, come copula, a un soggetto e predicato. Se essi credono che la « è » o « non è », nella proposizione esistenziale, significa qualche cosa per sè sola che aggiunga alla rappresentazione del soggetto la rappresentazione del predicato « esistenza », per riunirle entrambi, tuttavia riconoscono, al contrario, riguardo alla copula, che essa, presa per sè sola, è senza significato, e che solo completa l'espressione della rappresentazione, così da renderla espressione di un giudizio affermativo o negativo. Ascoltiamo per es. J. St. Mill, il quale, nella maniera di concepire la proposizione esistenziale, ci è contrario: « Un predicato e un soggetto, egli dice, sono tutto ciò che è necessario per formare un giudizio. Ma non potendo noi scorgere, dal semplice mettere insieme due nomi, che essi siano predicato e soggetto, cioè, che l'uno debba essere negato o affermato dall'altro, così deve esservi un modo o una forma da dove ciò si possa riconoscere, qualche segno per distinguere un predicato da ogni altra forma di dire... Questa funzione viene assunta

terpretatione, cap. 3, egli esprime chiaramente che l'« essere » della copula non significa qualcosa per sè, come un nome, ma solo completa l'espressione d'un giudizio, e da questo « essere » della copula egli non à distinto l'« essere » della proposizione esistenziale, come qualche cosa essenzialmente diversa e qualcosa che già à per sè una significazione. Zeller afferma con ragione: « che Aristotele in nessun luogo dice che ogni proposizione, anche la proposizione esistenziale, logicamente considerata, consista di tre parti ». Ed egli richiama l'attenzione sul fatto che invece parecchie cose in Aristotele fanno riconoscere una opinione contraria (*Philos. d. Griechen*, II, 2, pag. 158, nota 2). Se questo fosse giusto Aristotele non resterebbe indietro alla dottrina della comune logica posteriore, come Zeller sembra di credere, ma al contrario, qui, come in parecchi altri punti, avrebbe anticipato una più giusta maniera di vedere. (Cfr. anche la riproduzione della dottrina aristotelica in TOMMASO D'AQUINO: *Summ. Theol.*, P. I, Q. 85, A. 5).

ordinariamente, per una affermazione, dalla parola « è », per una negazione, da « non è », o per mezzo di un'altra parte del verbo « essere ». Una tale parola che serve come segno di predicazione vien chiamata copula (1) ». Da questo « è » o « non è » della copula egli distingue poi espressamente ciò che il concetto di esistenza include nel suo significato. Questa è la dottrina non solo di Mill, ma, si può dire, di tutti quelli che non sono d'accordo con noi nella maniera di intendere la proposizione esistenziale. Oltre che dai logici essa viene anche sostenuta da grammatici e lessicografi (2). E se J. St. Mill crede che primamente James Mill abbia svolto con chiarezza questa maniera di vedere (3), egli non à affatto ragione. Giacchè per es. l'avrebbe potuta trovare ugualmente esposta già nella logica di Port Royal (4). Orbene dunque, non vi è bisogno di più che questa concessione fatta dai nostri oppositori, generalmente in riguardo alla copula, per seguirne con necessità che anche all' « è » e « non è » dalla proposizione esistenziale non può essere ascritta nessun'altra funzione. Poichè si fa vedere chiarissimamente che ogni proposizione categorica, senza qualsiasi cambiamento di senso, può essere convertita in una proposizione esistenziale, e che allora l' « è » e il « non è » della proposizione esistenziale vengono al posto della copula.

Voglio dimostrare questo con alcuni esempi.

La proposizione categorica « qualche uomo è malato » à lo stesso significato della proposizione esistenziale « esiste un uomo malato », o « vi è un uomo malato ».

La proposizione categorica « nessuna pietra è vivente » à lo stesso senso della proposizione esistenziale « non esiste una pietra vivente », o « non vi è una pietra vivente ».

La proposizione categorica « tutti gli uomini so-

(1) *Ded. u. Induct. Logik.* trad. Schil, I, pag. 93.

(2) Cfr. per es. HEYSE: *Wörterbuch der Deutschen Sprache.*

(3) Ivi, pag. 45.

(4) *Logique ou l'Art de penser*, Parte 2. cap. 3.

no mortali » à lo stesso senso della proposizione esistenziale « non esiste un uomo immortale », o « non vi è un uomo immortale » (1).

La proposizione categorica « qualche uomo non è dotto » à lo stesso senso della proposizione esistenziale « esiste un uomo non dotto », o « vi è un uomo non dotto ».

Essendo rappresentati con gli esempi che è scelto tutte le quattro classi di giudizi categorici, che i logici hanno cura di distinguere (2), così la possibilità della conversione linguistica delle proposizioni categoriche in proposizioni esistenziali è perciò, in generale, provata; ed è chiaro che l'« è » e il « non è » della proposizione esistenziale non sono altro che un equivalente della copula, dunque non un predicato e, preso per sè solo, senza alcun significato.

Ma è poi veramente giusta la riduzione che abbiamo fatto delle quattro proposizioni categoriche in proposizioni esistenziali? Proprio dalla parte di Herbart, che noi avanti abbiamo chiamato come testimonio, essa verrebbe forse confutata. Poichè la sua maniera di concepire le proposizioni categoriche era completamente diversa dalla nostra. Egli credeva che ogni proposizione categorica esprimesse un giudizio ipotetico, e che il predicato solo, sotto una certa condizione, cioè, sotto condizione della esistenza del soggetto, fosse a questa stessa concesso o negato. Proprio in questo si fondava egli per provare che la proposizione esistenziale non dovrebbe essere intesa come una proposizione categorica (3). Secondo noi, al contrario, la proposizione categorica corrisponde a un giudizio che si

(1) La logica comune spiega i giudizi « tutti gli uomini sono mortali » e « nessun uomo non è mortale » come equipollenti. (Cfr. per es. UEBERWEG: Logik, parte 5, § 96, 2. ed. pag. 235); in vero essi sono identici.

(2) Le particolari affermative, le universali negative e le erroneamente cosiddette universali affermative e particolari negative. In vero, come fa chiaramente riconoscere la superiore riduzione alla formula esistenziale, nessun giudizio affermativo è universale (a meno che alcuno volesse chiamare universale un giudizio affermativo con materia individuale), e nessun giudizio negativo è particolare.

(3) Cfr. DROBISCH: Logik, 3. ed. pag. 59 sgg.

può esprimere ugualmente bene nella formula esistenziale, e le proposizioni veramente affermative categoriche contengono inclusivamente il riconoscimento del soggetto (1).

Ma per quanto noi approviamo l'opinione di Herbart intorno all' « essere » della proposizione esistenziale, altrettanto poco possiamo dirci d'accordo con la deduzione che egli ne trae dal suo punto di vista. Questo anzi ci sembra un esempio, il quale eccellentemente conferma l'osservazione di Aristotele, quando dice che erronee premesse possono condurre a una giusta conclusione. È pretendere assai, anzi è impossibile dare a credere che la proposizione « qualche uomo va a passeggiare », o anche la proposizione sopra menzionata « qualche uomo è malato », contenga la tacita premessa « se, cioè, vi è un uomo » ; e così non solo non è giusto, ma non à il più piccolo segno in suo favore che la proposizione « qualche uomo non è dotto » faccia questa premessa. Non so che significato possa avere nella proposizione « nessuna pietra è vivente » la restrizione « se, cioè, vi è una pietra ». Se non vi fosse una pietra sarebbe così certo di non esservi nessuna pietra vivente, come lo è adesso che ne esistono. Solo nell'esempio « tutti gli uomini sono mortali », una delle proposizioni comunemente cosiddette universali affermative, vi è una certa apparenza, come se vi fosse contenuta una condizione restrittiva. Essa sembra che affermi la riunione di « uomo » e « mortale ». Ma certamente questa riunione « di uomo » e « mortale » non à luogo se nessun uomo esiste. E tuttavia dalla proposizione « tutti gli uomini sono mortali » non si può concludere che un uomo esiste.

(1) Le veramente affermative sono, secondo ciò che è stato notato in una nota precedente (cfr. BRENTANO: « *Psychologie* »), le cosiddette particolari affermative e le cosiddette particolari negative. Le affermazioni veramente negative, alle quali appartengono anche le universali affermative, non contengono evidentemente l'affermazione del soggetto, chè esse anzi soprattutto non affermano, ma negano. Una precedente discussione mostra perchè esse anche non contengono la negazione del soggetto. Cfr. § 5. di questo Capitolo.

Perciò sembra che questa proposizione affermi la riunione di « uomo » e « mortale » soltanto sotto la premessa della esistenza d' un uomo. Tuttavia basta gettare uno sguardo alla proposizione esistenziale, equivalente a questa proposizione categorica, per risolvere tutta la difficoltà. Essa mostra che quella proposizione in vero non è un' affermazione, ma una negazione, e perciò vale per essa, in simil modo, ciò che noi, poco avanti, abbiamo notato per la proposizione « nessuna pietra è vivente ».

Del resto se io qui combatto la dottrina di Herbart, secondo la quale tutte le proposizioni categoriche devono essere ipotetiche, lo faccio solo per giustificare particolarmente la conversione in proposizioni esistenziali che è dato sopra, ma non perchè, nel caso che Herbart avesse ragione, una tale riduzione sarebbe impossibile. Al contrario, per le proposizioni ipotetiche, giova ciò che dicevo delle proposizioni categoriche; anch' esse tutte si possono ridurre alla formula esistenziale, e ne segue così che esse sono semplici affermazioni negative. Un esempio basterà per mostrare che lo stesso giudizio, senza che subisca il più piccolo cambiamento, può essere espresso tanto nella formula d' una proposizione ipotetica che nella formula d' una proposizione categorica e di una proposizione esistenziale. La proposizione « se un uomo agisce male danneggia sè stesso » è una proposizione ipotetica. Essa è però, per il senso, la stessa della proposizione categorica « tutti gli uomini che agiscono male danneggiano se stessi ». E questa, a sua volta, non à un significato diverso della proposizione esistenziale « non esiste un uomo che agisce male e che non danneggi se stesso » o, un poco meglio espresso, « non vi è uomo che agisca male senza danneggiare se stesso. La pesante configurazione che prende l' espressione del giudizio, nella formula esistenziale, fa comprender facilmente perchè la lingua, oltre a questa, à trovato anche altre formule sintattiche, ma nella diversità delle tre proposizioni non vi è che una differenza di espressione linguistica, quantunque il celebre filosofo di Königsberg si sia lasciato sedurre a stabilire, per diversità di tal sorta, differenze fondamen-

tali dei giudizi, e a fondare particolari categorie aprioristiche su questa « relazione dei giudizi ».

La riduzione delle proposizioni categoriche, anzi la riduzione di tutte le proposizioni che esprimono un giudizio in proposizioni esistenziali non lascia dunque alcun dubbio (1).

(1) Vi sono però certi casi in cui una tale riduzione, per ragioni più speciali, potrebbe essere confutata. Sebbene io, per cagion loro, non voglia arrestare l'andamento della indagine nel testo (poichè più d'uno dapprima non troverà qui difficoltà), tuttavia mi sembra bene, d'altro canto, di considerarla almeno in una nota. J. St. Mill quando vuol chiarire, nella sua *Logica*, la diversa natura dell'« essere » della copula e dell'« essere » della proposizione esistenziale che, secondo lui, implica il concetto di esistenza, per maggior chiarimento si appella alla proposizione « un centauro è una invenzione dei poeti ». Questo, egli continua, è impossibile che possa significare una esistenza, giacchè anzi, al contrario, da ciò risulta che il soggetto non possiede nessuna reale esistenza (libro I c. 4 § 1.). Un'altra volta cita egli, per uno scopo simile, la proposizione « Giove è un non ente ». Infatti, queste proposizioni, sono di tal sorta che per esse la riduzione a proposizioni esistenziali sembra il meno possibile. Nella mia corrispondenza con Mill posi una volta in campo la questione delle proposizioni esistenziali, e rilevai specialmente la possibilità della riduzione di ciascuna asserzione a una proposizione esistenziale, per confutare che l'« essere » di questa proposizione si comporti con quello della copula così come egli credeva. In una sua risposta, Mill, mantenne la sua antica maniera di vedere. E quantunque egli non contraddicesse espressamente la riduzione che gli esponevo di ogni altra enunciazione in esistenziale, tuttavia supponeva che io non gli avessi reso questo punto della mia dimostrazione abbastanza evidente. Tornai perciò di nuovo su questo, e discussi anche specialmente gli esempi della sua *Logica*. Trovando or io, fra le mie carte, giusto una brutta copia della lettera, riporterò qui la breve discussione con le stesse parole. « Non sarebbe, fuor di proposito, io scriveva, se mostrassi la possibilità di una tale riduzione, specialmente in una proposizione che Ella nella sua *Logica* adduceva, per così dire, come un esempio in cui sia manifesto il contrario. La proposizione « un centauro è una invenzione dei poeti » non domanda, come Ella avverte con ragione, che un centauro esista, anzi il contrario. Ma essa richiede, per esser vera, almeno che esista qualche altra cosa, cioè una finzione dei poeti, i quali, in una maniera particolare, riuniscono parti dell'organismo umano e parti di quello dei cavalli. Se non vi fosse nessuna finzione di poeti e se non vi fosse nessun immaginario centauro dei poeti, allora la proposizione sarebbe falsa. Il suo significato non è realmente altro che questo: « Vi è una finzione poetica la quale pensa riuniti insieme, in un essere vivente, la parte superiore del corpo umano con quella posteriore d'un cavallo ». O, ciò che dice lo stesso, « vi è un centauro immaginato dai poeti ». Vale lo stesso se dico « Giove è un non ente » cioè, esso è qualcosa che esiste solo nella immaginazione, ma non in realtà. La verità della proposizione non do-

E questo serve, in doppia guisa, a confutare l'erronea opinione di coloro i quali volevano trovare che la differenza essenziale tra il giudizio e la rappresentazione abbia per contenuto una riunione di segni. Nella riduzione delle proposizioni categoriche a proposizioni esistenziali, tosto che l'« essere » della proposizione esistenziale viene al posto della copula, si riconosce subito che quello, come questa, non contiene un predicato. Si vede allora ben distintamente come la riunione di parecchi membri, che si credeva così essenziale per la generale e particolare natura di giudizi, la combinazione di soggetto e predicato, di antecedente e conseguente, ecc. non riguarda altro in verità che l'espressione linguistica. Se si fosse riconosciuto questo sin dal principio, a nessuno sarebbe venuto in mente di

manda che vi sia un Giove, ma bensì che vi sia qualche altra cosa. Se non vi fosse qualcosa che esiste solo nella rappresentazione, la proposizione non sarebbe vera. La ragione particolare per cui, in proposizioni come « il centauro è una finzione », si è inclinati a dubitare della loro riduzione in proposizioni esistenziali, consiste, come mi sembra, in una relazione, trascurata fino adesso dai logici, tra i loro predicati e i loro soggetti. Come gli aggettivi, per il sostantivo con loro annesso, similmente anche i predicati, per il soggetto con loro associato sono ordinariamente qualcosa che arricchisce il concetto, per mezzo di nuove determinazioni, ma, qualche volta, sono qualcosa che anche lo modifica. Il primo vale, per es. se dico « un uomo è dotto », il secondo se dico « un uomo è morto ». Un uomo dotto è un uomo, ma un uomo morto non è un uomo. Così la proposizione « vi è un uomo morto » non presuppone, per esser vera, la esistenza d'uomo, ma solo d'un uomo morto, e similmente la proposizione « un centauro è una finzione » non domanda che vi sia un centauro, ma un immaginato centauro, cioè, la finzione d'un centauro, ecc.

Forse questa spiegazione serve a eliminare un dubbio che potrebbe esser sorto in qualcuno. Per quante riguarda lo stesso Mill appariva che per lui non sarebbe stato necessaria, poichè egli, il 6 Febbraio 1873, mi rispondeva: « you did not, as you seem to suppose fail to convince me of the invariable convertibility of all categorical affirmative propositions into predications of existence (egli parla di proposizioni esistenziali affermative che io naturalmente non avevo indicato come « predicazioni di esistenza). « The suggestion was new to me, but I at once saw its truth when pointed out. It is not on that point that our difference hinges, ecc. ». Che Mill tenne ferma, come prima, la sua opinione, a onta di avere ammesso la riduzione di tutte le proposizioni categoriche in proposizioni esistenziali, che la « è » e « non è » contenga in esse un concetto di predicato, si fa vedere già nel passo citato della sua lettera, ed egli lo esprime ancor più decisa-

distinguere rappresentazioni e giudizi, affermando che il contenuto delle prime fosse un semplice pensiero e il contenuto degli ultimi un pensiero composto. Giacchè, in vero, riguardo al contenuto, non esiste la più piccola differenza. Chi afferma, chi nega e chi interroga con incertezza, à lo stesso oggetto nella coscienza, l'ultimo in quanto egli semplicemente se lo rappresenta, i due primi in quanto essi, nello stesso tempo, se lo rappresentano e affermano o negano. E ogni oggetto che è contenuto di una rappresentazione può, in certe circostanze, essere anche oggetto d'un giudizio (1).

8. Diamo ancora una volta un rapido sguardo al processo della nostra indagine, nei suoi momenti essenziali. Dicevamo che se non si vuole concedere di esservi tra rappresentazione e giudizio una differenza, come tra rappresentazione e desiderio, una

mente in una lettera seguente. Ma come egli poteva tenersi fermo nella sua dottrina della copula non lo à mostrato. Conseguentemente egli avrebbe dovuto abbandonarla e soprattutto avrebbe dovuto essenzialmente mutar molto nella sua *Logica* (come per es. libro I, capo 5 § 5). Io speravo, in principio dell'estate, accettando il suo invito di andare ad Avignone, di potermi intendere facilmente con lui verbalmente su questa come su altre pendenti questioni. Ma la sua morte improvvisa rese vane le mie speranze.

Solo ancora una breve osservazione voglio aggiungere alla mia discussione contro Mill. Le proposizioni della specie come « un uomo è morto » non sono affatto da chiamarsi categoriche, nel vero senso della parola, perchè morto non è un attributo, ma contiene, come è detto, una modificazione del soggetto. Che cosa si direbbe per il sillogismo categorico « tutti gli uomini sono esseri viventi; qualche uomo è morto; dunque qualche morto è un essere vivente »? Ma se la minore fosse una vera proposizione categorica sarebbe un vero sillogismo della terza figura. Se noi volessimo accettare con Kant diverse classi di relazioni dei giudizi, corrispondenti a tali diverse formule di asserzioni, allora dovremmo far qui di nuovo altre « trascendentali » scoperte. Ma in verità la formula particolare di asserzione è facilmente abbandonata, giacchè la proposizione esistenziale « vi è un uomo morto » dice perfettamente lo stesso. E per tanto spero che si cesserà finalmente una buona volta di scambiare qui differenze linguistiche con differenze del pensiero.

(1) Si confronti l'*Appendice*, in cui l'Autore, basandosi su la dottrina che solo reali possono divenire oggetti, corregge, in diversi punti, la esposizione che à dato qui. Le enunciazioni categoriche, che per lui non sono altro che espressione d'un giudizio unico, in seguito a ciò, non possono avere lo stesso contenuto della proposizione esistenziale, che esprime un giudizio unico; ma nel giudizio doppio che esse esprimono, possono avere un contenuto unico, equivalente a quello. Nota del Traduttore.

differenza, cioè, nella maniera di riferirsi all'oggetto, tuttavia nessuno nega che una qualche differenza tra i due deve essere riconosciuta. Ma questa non può essere manifestamente una semplice differenza esteriore, una semplice diversità nelle cause o conseguenze. Se si esclude la differenza della maniera di riferirsi, essa è solo concepibile in due modi: o come una differenza in ciò che è pensato o come una differenza della intensità con cui vien pensato. Esaminiamo le due ipotesi. La seconda si mostra subito debole. Ma anche la prima, alla quale anzitutto si potrebbe piuttosto inclinare, dopo una più attenta considerazione, si fa vedere completamente insostenibile. Se una opinione, che è ancor oggi assai comune, vuole che la rappresentazione si riferisca a un oggetto più semplice, e il giudizio a uno più composto, a una riunione o separazione, noi abbiamo già dimostrato, al contrario, che anche rappresentazioni per sè sole anno per contenuto questi oggetti più composti e, d'altra parte, che anche giudizi anno per contenuto quegli oggetti più semplici (1). Noi mostriamo che la riunione di soggetto e predicato, e altre combinazioni di simil sorta, non sono affatto requisiti necessari al giudizio, e ci basavamo in questo su la considerazione della proposizione esistenziale affermativa, e di quella negativa, e la convalidammo riferendoci alle nostre percezioni e specialmente alle nostre prime percezioni; e finalmente la convalidammo anche per mezzo della riduzione delle enunciazioni categoriche, anzi di ogni sorta di enunciazioni a proposizioni esistenziali.

Ciò che è proprio al giudizio rispetto alla rappresentazione e lo distingue da questa non può essere dunque nè una differenza della intensità, nè una differenza del contenuto. E così non rimane altro che concepire, come abbiamo fatto, la proprietà del giudizio come una maniera particolare del riferirsi a un oggetto immanente.

9. Io credo che la discussione terminata or ora sia una forte convalidazione della nostra tesi e

(1) Cfr. la nota precedente del Traduttore.

tale da sgombrare ogni dubbio. Tuttavia, per l'importanza fondamentale della questione, vogliamo ancora una volta, e da un'altra parte, rischiarare la differenza tra rappresentazione e giudizio. Poichè non solo la impossibilità di dar conto di essa in altra maniera, ma anche molte altre ragioni ci indicano la verità che, secondo ciò che affermiamo, è immediata nella esperienza interna.

A questo scopo paragoniamo la relazione tra rappresentazione e giudizio con le relazioni tra due classi di fenomeni la di cui profonda differenza, nel riferirsi all'oggetto, è fuori dubbio, cioè con la relazione tra rappresentazione e fenomeni di amore e odio. Tanto è sicuro che un oggetto il quale viene nello stesso tempo rappresentato e amato, o rappresentato e odiato, è in duplice maniera intenzionale nella coscienza, quanto sicuramente lo stesso si può anche dire riguardo a un oggetto che nello stesso tempo ci rappresentiamo e affermiamo, o ci rappresentiamo e neghiamo.

Tutte le circostanze sono qui e là analoghe, tutte mostrano che se, in un caso, anche nell'altro si è aggiunto alla prima una seconda e fondamentale diversa maniera di aver coscienza di un oggetto.

Consideriamolo singolarmente.

Tra le rappresentazioni non troviamo dei contrari, oltre che negli oggetti che sono in esse compresi. In quanto caldo e freddo, chiaro e scuro, suono alto e basso e simili formano dei contrari, noi possiamo chiamare opposte le rappresentazioni dell'uno e dell'altro e, in un altro senso, non si trova, in tutto il campo di queste attività psichiche, nessun contrario.

Tosto che amore e odio sopravvengono, appare un'altra specie tutta diversa di contrari. La sua opposizione non è una opposizione tra gli oggetti, poichè lo stesso oggetto può essere amato od odiato, essa è una opposizione tra le maniere di riferirsi all'oggetto, certo un segno chiaro che noi qui abbiamo da fare con una classe di fenomeni in cui il carattere del riferirsi all'oggetto è completamente un altro di quello che è nelle rappresentazioni.

Ma poi una opposizione del tutto analoga si fa vedere senza dubbio anche nel campo dei fenomeni psichici, se, in luogo di amore e odio, sono affermazione e negazione quelli che si rivolgono agli oggetti rappresentati.

E ancora. Nelle rappresentazioni non si trova nessuna intensità, fuorchè nella maggiore o minor forza e vivacità del fenomeno.

Mentre, se amore e odio sopravvengono, si aggiunge una specie di intensità del tutto nuova e, nella forza di questi sentimenti, maggiore o minore energia, violenza o moderazione.

Ma in una maniera precisamente analoga troviamo anche una specie del tutto nuova di intensità nel giudizio che si aggiunge alla rappresentazione. Poichè la maggiore o minore misura di certezza, nella persuasione o nella opinione, non è manifestamente ciò che potrebbe esser detta più affine alla differenza nella forza delle rappresentazioni di quanto lo è la differenza nella forza dell'amore (1).

Ma vi è di più. Nelle rappresentazioni non vi è nè virtù, nè vizio, nè conoscenza, nè errore. Tutto questo è per esse intimamente estraneo e, tutt'al più, in una maniera omonima, noi potremmo dire una rappresentazione moralmente buona o cattiva, vera o falsa, come per es. quando una rappresentazione vien chiamata cattiva, perchè chi amasse la cosa rappresentata peccherebbe; e un'altra potrebbe essere detta falsa, perchè chi riconoscesse la cosa rappresentata, errerebbe, o anche perchè nella rappresentazione è dato un pericolo per quell'amore, un pericolo per questo riconoscimento (2).

Il campo dell'amore e dell'odio ci mostra dunque una specie del tutto nuova di perfezione e imperfezione della quale il campo della rappresentazione non contiene la più piccola traccia. Accompagnandosi l'amore e l'odio ai fenomeni di

(1) Si confronti l'Appendice VI, in cui l'Autore, in base a ulteriori ricerche, dice che a torto il grado di persuasione del giudizio vien chiamato intensità del giudizio. Nota del traduttore.

(2) Cfr. ciò che è notato già Aristotele a questo riguardo, nel mio lavoro; *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. p. 31 e sg.

rappresentazione, si fa vedere — almeno spesso, e là dove si tratta di esseri psichici responsabili — il bene e il male morale nel regno dell'attività psichica.

Similmente si può dire anche qui in riguardo al giudizio. Poichè l'altra specie ugualmente nuova e importante di perfezione e imperfezione, nella quale, come dicevamo, non à luogo un semplice rappresentarsi, è in simil guisa la proprietà del campo del giudizio, come la sopra detta è la proprietà del campo dell'amore e dell'odio. Come l'amore e l'odio sono virtù o malvagità, così l'affermare e il negare sono verità o errore.

E finalmente aggiungiamo ancora.

Sebbene l'amore e l'odio non siano indipendenti dalle leggi del corso delle rappresentazioni, tuttavia, come una specie particolare di fenomeni fondamentalmente diversa, sottostanno, in tutta la maniera di averne coscienza, a particolari leggi di successione e sviluppo, le quali formano principalmente la base psicologica dell'etica. Assai spesso un oggetto viene amato od odiato a cagione di un altro, mentre esso, in sè e per sè, non ci muoverebbe in nessuna delle due maniere, o forse solo in una contraria. E sovente, l'amore una volta trasmesso in tal guisa aderisce costantemente al nuovo oggetto, senza riguardo alla sua origine.

Ma anche in questo troviamo un fatto del tutto analogo nei giudizi. In essi, alle leggi generali del corso della rappresentazione — la di cui influenza, nel campo del giudizio, non è da disconoscere — si aggiungono ancora leggi particolari, le quali ànno specialmente valore per i giudizi, e stanno in relazione alla logica, similmente come le leggi dell'amore e dell'odio stanno all'etica. Come un amore nasce da un altro, secondo leggi particolari, così un giudizio viene seguito da un altro secondo leggi particolari.

Pertanto dice poi con ragione J. St. Mill, nella sua *Logica*, dove tratta delle scienze morali: « in riguardo al credere i psicologi dovranno sempre ricercare, per mezzo dello studio specifico, secondo le regole della induzione, quali siano le credenze che risultano da una intuizione diretta, e secondo quali

leggi una credenza ne produce un'altra, quali siano le leggi in forza di cui una cosa, con ragione o a torto, viene considerata da noi come prova per un'altra cosa. Riguardo al desiderio, essi ugualmente dovranno esaminare quali siano gli oggetti che noi desideriamo naturalmente e quali cause ci facciano desiderare le cose che ci erano originariamente indifferenti o perfino spiacevoli, ecc. » (1). D'accordo con questo, rigetta egli, nelle sue note all'*Analisi di James Mill*, non solo l'opinione dell'autore e di Herbert Spencer, secondo i quali la credenza consiste in una inseparabile, ferma associazione di rappresentazioni, ma nega anche che la credenza si formi — come questi due pensatori necessariamente dovevano accettare — soltanto secondo le leggi dell'associazione delle idee. « Se così fosse, dice egli, il tener per vero sarebbe un affare di abitudine e del caso, ma non della ragione. Certamente un'associazione tra due rappresentazioni, sia essa quanto si voglia forte, non è una ragione sufficiente del tener per vero; essa non è una prova che i rispettivi fatti siano legati nella natura esteriore. Questa teoria sembra che tolga ogni differenza tra il tener per vero del sapiente, che vien guidato da argomenti, e che corrisponde alle reali successioni e coesistenze dei fatti nel mondo, e il tener per vero di uno sciocco, il quale, per mezzo di qualche casuale associazione, che richiami allo spirito la successione di una coesione o esistenza, è stato prodotto meccanicamente; un tener per vero che in maniera acconcia vien caratterizzato dalla designazione comune: tien per vero qualche cosa perchè se l'è messa in capo » (2).

Sarebbe superfluo adesso di fermarci su questo punto, che abbastanza chiaramente e, salvo poche eccezioni, viene accettato anche da tutti i pensatori. Ulteriori discussioni porranno ancora più in luce ciò che qui è stato detto intorno alle leggi particolari del giudizio e delle relazioni affettive (3).

Il risultato delle nostre ricerche è dunque che

(1) *Ded. u. ind. Logik.* libro VI, capo 4, § 3.

(2) Cap. 11, nota 108; I, pag. 407.

(3) Libro IV e V, che non sono pubblicati.

dall'analogia di tutte le circostanze che le accompagnano, riesce nuovamente visibile che, se tra rappresentazione e amore, e dovunque, tra due diversi fenomeni psichici, così anche tra rappresentazione e giudizio, deve essere accettata una fondamentale diversità di riferirsi all'oggetto.

10. Riassumendo brevemente, le prove di questa verità sono le seguenti:

1.° L'esperienza interna mostra immediatamente quella differenza del riferirsi a un oggetto, così come asseriamo che sia tra la rappresentazione e il giudizio.

2.° Se non esistesse una tale differenza fra di essi non ne esisterebbe alcun'altra. Nè l'accettazione di una differenza di intensità, nè l'accettazione d'una differenza dell'oggetto è sostenibile tra la semplice rappresentazione e il giudizio.

3.° Finalmente se si paragona la differenza della rappresentazione e del giudizio con altri casi di differenze psichiche, si trova che anche qui non manca alcuna di tutte le proprietà che altrove si fanno vedere, dove la coscienza viene in relazione con un oggetto, in una maniera completamente diversa. Dunque, se non qui, in nessun altro caso noi possiamo riconoscere una tale differenza, nel campo psicologico.

11. Ci rimane ancora da risolvere un altro problema. Oltre l'errore che è nella opinione comune, dobbiamo anche dimostrare l'occasione dell'errore.

Le cause della illusione erano, come mi sembra, di due specie. Una ragione era psichica, cioè era un fatto psichico che favoriva l'illusione, l'altra era linguistica.

La ragione psichica mi pare di consistere specialmente in ciò che in ogni atto della coscienza, per quanto possa essere semplice, come per es. quando mi rappresento un suono, non solo vi è inclusa una rappresentazione ma, nello stesso tempo, anche un giudizio, una conoscenza. Questa è la conoscenza dei fenomeni psichici nella coscienza interna, la di cui generalità abbiamo dimostrato avanti (1).

(1) BRENTANO. *Psychologie*; libro 11, capo 3.

Questa circostanza che à dato occasione a parecchi pensatori di assumere tutti i fenomeni psichici sotto il concetto di conoscenza, come sotto una specie unica, à determinato altri a comprendere in un insieme almeno rappresentazione e giudizio, perchè mai appaiono separati, mentre essi stabilivano nuove classi particolari solo per i fenomeni che, come sentimenti e tendenze, sopravvengono in casi speciali.

Per convalidare questa osservazione ò solo bisogno di rammentare un passo delle lezioni di Hamilton. « È chiaro, egli dice, che ogni fenomeno psichico o è un atto di conoscenza o è soltanto possibile per mezzo di un atto di coscienza. Poichè la coscienza interna è una conoscenza, e questa è la ragione per cui molti filosofi come Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolff, Platner e altri furono condotti a considerare la capacità rappresentativa, come essi la chiamavano, la capacità della conoscenza, come facoltà fondamentale dell'anima, dalla quale derivano tutte le altre. La risposta è facile. Quei filosofi non facevano caso che, sebbene piacere e dispiacere, appetizione e volontà siano solamente in quanto essi sono riconosciuti, tuttavia, in queste modificazioni, è sopraggiunto un fenomeno assolutamente nuovo, il quale non era contenuto nella semplice capacità della conoscenza, e perciò anche non poteva mai essere sviluppato da quella. La facoltà della conoscenza è certamente la prima secondo l'ordine, e perciò non è la *conditio sine qua non* delle altre, ecc. » (1).

Come vediamo, Hamilton crede che non essendo possibile nessun fenomeno psichico se non in quanto è accompagnato da conoscenza interna, così una conoscenza sarebbe in noi la prima secondo l'ordine; e, abbracciando in un insieme la rappresentazione e la conoscenza, egli distingue soltanto classi particolari per il sentimento e la tendenza. Ma in realtà non è giusto che una conoscenza sia la prima secondo l'ordine, perchè è vero che essa si mostra in ciascuno, e perciò anche nel primo atto psichico, ma solo secondariamente. L'oggetto pri-

(1) *Lectures on Methaphysics*, I, p. 187.

mario dell'atto non è sempre conosciuto, (altrimenti non potremmo mai giudicare falsamente) e anche non è sempre oggetto di un giudizio (altrimenti non avrebbero più luogo la domanda e l'indagine), ma esso è spesso, e negli atti più semplici, soltanto rappresentato. E anche in riguardo all'oggetto secondario la conoscenza forma, in certa guisa, solo il secondo momento, giacchè essa, come ogni giudizio, à per condizione la rappresentazione del giudicato, dunque questa (se non secondo il tempo, pure secondo la natura) è la prima.

Come Hamilton fa per la conoscenza, si potrebbe pretendere, nella stessa guisa, il primo posto anche per il sentimento, nell'ordine dei fenomeni e, di conseguenza, si potrebbe anche confonderlo con la rappresentazione e il giudizio. Poichè, come abbiamo veduto, in ogni atto psichico à luogo anche un sentimento qual fenomeno secondario (1). Se questo non diede occasione, o almeno non così spesso, a un simile sbaglio, come la generalità della percezione interna che lo accompagna, si spiega solo per il fatto che da un canto la onnipresenza del sentimento non fu riconosciuta così generalmente, e d'altra parte, certe rappresentazioni ci lasciano, almeno relativamente, indifferenti; e la stessa rappresentazione è accompagnata, in diversi tempi, da sentimenti diversi, anzi opposti (2). Al contrario la percezione interna sussiste sempre e immutabilmente con la stessa piena persuasione, e se sottostà a una differenza di intensità questa è tale che il fenomeno da essa accompagnato sale e discende nello stesso grado (3).

Questo dunque è ciò che ò chiamato la ragione psichica dell'errore.

12. A questo si aggiunge, come ò detto, una ragione linguistica di errore.

Non possiamo pretendere che circostanze, le quali diedero occasione di equivoco ad acuti pensatori, non abbiano poi alcuna influenza su le opinioni comuni. Ma da queste proviene la lingua del po-

(1) *Lectures on Methaphysics*, libro II, c. 3. § 6.

(2) *Lectures on Methaphysics*, libro II, c. 3. § 6.

(3) *Ivi*, § 4.

polo. E così dobbiamo supporre, sin da principio, che tra i nomi, con cui comunemente si sogliono designare le attività psichiche, se ne trovi uno che sia applicabile alle rappresentazioni e ai giudizi, ma non ad altri fenomeni, e che abbracci convenientemente le rappresentazioni e i giudizi come in una classe unica più estesa. Questo infatti ci è dato di vedere. Noi chiamiamo, con uguale spontaneità, un pensare: rappresentarsi e giudicare. Al contrario non possiamo adoperare bene questa espressione per un sentire o volere, senza forzare il senso. Troviamo anche in lingue straniere, antiche e moderne, espressioni che sono adoperate nella stessa estensione.

Chi conosce la storia delle tendenze scientifiche, non potrà contraddirmi se io ascrivo a questa circostanza una influenza impeditiva. Se filosofi assai celebri dei tempi moderni sono caduti qualche volta nel paralogismo dell'equivocazione, come non doveva esser per essi seduttrice una eguaglianza di denominazione nella classificazione d'un campo di fenomeni? Whewel, nella sua *Storia delle scienze induttive*, mostra una tale trascuraggine e abbondanti esempi di altri simili errori. Poichè come il linguaggio porta spesso a una riunione, dove non è alcuna eguaglianza, così conduce spesso a una differenza, dove non ve ne è alcuna; e gli scolastici non furono i soli che fondavano distinzioni su semplici parole. Egli è dunque naturale se, nel nostro caso, la omonimia del nome pensare à influito svantaggiosamente.

13. Ma, senza dubbio, un'altra singolarità della espressione linguistica à reso molto più difficile la conoscenza dei giusti rapporti.

L'enunciazione d'un giudizio si può dire che sia, in generale, una proposizione, una riunione di parecchie parole; ciò che, anche dal nostro punto di vista, si comprende facilmente. Si aggiunga a questo che una rappresentazione è la base di ciascun giudizio, e che giudizi affermativi e negativi corrispondono insieme riguardo al contenuto della rappresentazione cui essi si riferiscono; il giudizio negativo, negando soltanto l'oggetto, e il corrispondente affermativo, affermandolo. Sebbene l'espres-

sione del giudizio fosse lo scopo preminente della comunicazione linguistica, pure si fu perciò facilmente condotti a non applicare, per questa comunicazione, per se sola, la più semplice espressione linguistica, la singola parola.

Se ci si serve di questa parola, per sè, come espressione della rappresentazione che ànno, in fondo, in comune due giudizi, e se si aggiunge, per avere espressioni per i giudizi stessi, una doppia specie di flessione, oppure una doppia specie di parolette stereotipiche (come « essere » e « non essere ») allora, per mezzo di questo semplice stratagemma, si risparmia la metà del lavoro alla memoria, gli stessi nomi trovando applicazione nei giudizi affermativi e nei corrispondenti giudizi negativi. Oltre a ciò, lasciando da parte quei segni complementari, si aveva il vantaggio di possedere puramente, per sè, l'espressione d'un'altra classe di fenomeni, cioè, delle rappresentazioni, le quali, essendo le rappresentazioni anche la base per il desiderare e il sentire, potrebbero rendere ancora altri importanti servizi nell'interrogazione, nell'esclamazione, nel comando, ecc.

Non poteva mancare così di accadere che molto tempo prima della propria indagine scientifica, l'espressione del giudizio diventasse una composizione di parecchie parti discernibili.

Di poi si formò l'opinione che il giudizio stesso fosse parimenti una composizione; e in vero, giacchè la maggior parte delle parole sono nomi, espressioni di rappresentazioni, si formò l'opinione che fosse una composizione di rappresentazioni (1). E una volta questo affermato, apparve già dato un segno per distinguere il giudizio dalla rappresentazione, e non si sentirono più spinti a esaminare da vicino se questa potesse essere tutta la differenza tra rappresentazione e giudizio, anzi se la loro differenza, in tal guisa, si potesse in qualche modo comprendere.

Dopo tutto questo, possiamo benissimo spiegarci perchè rimase, per tanto tempo, nascosta la vera

(1) Cfr. il Cap. I del libro *De Interpretatione* di Aristotele.

relazione che vi è tra queste due classi fondamentalmente diverse di fenomeni psichici.

14. La falsa radice intanto produceva naturalmente diversi germi di errore, i quali, in ulteriori ramificazioni, si estendevano, non solo nel campo della psicologia, ma anche in quello della metafisica e della logica. L'argomento ontologico della esistenza di Dio è soltanto uno dei suoi frutti. Le grandi lotte che impegnarono le scuole medioevali per « *essentia et esse* », anzi per « *esse essentiae* » ed « *esse existentiae* » danno testimonianza della fatica convulsiva di una energica forza di pensiero, la quale si affannava a dominare l'indigesto elemento. Tommaso, Scotto, Occam, Suarez tutti presero attivamente parte alla lotta: ciascuno à ragione nella polemica, nessuno ne à nelle sue tesi positive.

La questione si aggira sempre e solo per sapere se la esistenza dell'essenza sia un'altra realtà, o se essa sia la stessa realtà come l'essenza.

Scoto, Occam, Suarez, negano, con ragione, che essa sia un'altra realtà (ciò che, specialmente in Scotto, si deve assai apprezzare, ed è quasi in lui da considerarsi come un miracolo), ma essi, in seguito a ciò, cadono nell'errore che la esistenza di ciascuna cosa appartenga all'essenza della cosa stessa, e considerano questa stessa come il suo concetto più generale. La confutazione dei tomisti aveva dunque qui ragione, sebbene la loro critica non cogliesse propriamente il punto debole e si appoggiasse specialmente su le basi di comuni accettazioni erronee. Come può darsi, esclamavano questi, che la esistenza di ciascuna cosa sia il suo concetto più generale? Questo è impossibile. Però la sua esistenza seguirebbe poi dalla sua definizione, e conseguentemente la esistenza della creatura sarebbe così evidente e immediatamente tanto necessaria come quella del Creatore. Dalla definizione di un essere creato non segue di più che esso è senza contraddizione, dunque possibile. L'essenza di una creatura è quindi la sua semplice possibilità, e ogni reale creatura è composta di due parti, di una possibilità reale e di una reale realtà, delle quali una viene asserita dall'altra nella proposizione

esistenziale, ed entrambi si comportano l'una con l'altra similmente come, secondo Aristotele, la materia e la forma si comportano nei corpi. I limiti della possibilità sono naturalmente anche quelli della realtà che in essa è implicata. E così l'esistenza, che in sè sarebbe qualcosa senza limiti e universale, nella creatura è limitata. Altrimenti avviene in Dio. Egli è l'essere in se stesso necessario, e a cui ogni cosa contingente si riferisce.

Egli non è dunque composto di possibilità e realtà.

La sua essenza è la sua esistenza, e l'affermare che essa non sia è una contraddizione. E anche perciò essa è infinita. In lui la esistenza è illimitata, non è compresa in nessuna possibilità, e così egli è l'insieme di tutte le realtà e perfezioni.

Queste sono le altivolanti speculazioni che però non trasportano più nessuno sopra le nuvole. Ma è significativo che un pensatore così eminente, come fu certamente Tommaso d'Aquino, abbia creduto d'aver esposto realmente, per mezzo d'una tale prova, la infinita perfezione della causa prima del mondo. Dopo ciò non è più bisogno di riferirmi agli esempi ben conosciuti della moderna metafisica, i quali potrebbero rendere non meno evidente la svantaggiosa influenza di opinioni erronee sopra i giudizi e sopra ciò che sta con essi in più intima connessione (1).

15. La sconoscenza della natura dei giudizi è prodotto anche nella logica necessariamente altri errori. Io ho proseguito a pensare in questa direzione, fino alle sue conseguenze, e ho trovato che essa conduce nientemeno che a una completa distruzione, ma anche a una riedificazione della logica elementare. E tutto allora diviene più semplice, più chiaro e più esatto. Voglio accennare qui soltanto, per mezzo di alcuni esempi, al contrasto tra le regole di questa logica riformata, e quelle della logica tradizionale; giacchè qui la completa esecuzione e fondazione di questa ci tratterrebbe naturalmente a

(1) Precedentemente abbiamo accennato alla influenza che tali opinioni esercitarono su la filosofia trascendentale di Kant.

lungo, e ci condurrebbe troppo lontano dal nostro tema (1).

In luogo delle antiche regole del sillogismo categorico, vengono, come regole principali, che ammettono un'applicazione immediata a ogni figura, e che sono completamente sufficienti a provare per sè sole ciascun sillogismo, le tre seguenti regole:

1.^o Ogni sillogismo categorico contiene quattro termini, due dei quali sono opposti tra di loro e gli altri due appaiono due volte.

2.^o Se la conclusione è negativa ciascuna delle premesse à comune con essa la qualità e un termine.

3.^o Se la conclusione è affermativa una premessa à la qualità uguale e un termine uguale, l'altra à una qualità opposta e un termine opposto.

Queste sono le regole che un logico della vecchia scuola non ascolterebbe d'apprima senza orrore. Ogni sillogismo deve avere quattro termini? ed egli aveva condannato sempre, come un paralogismo, la *Quaternio terminorum* (2).

Conclusioni negative devono avere semplici nega-

(1) A uso delle mie lezioni di logica, che feci nell'università di Würzburg, nell'inverno del 1870-71, elaborai completamente e sistematicamente una dottrina elementare di logica, fondata su nuove basi. Suscitando essa interesse non solo fra i miei uditori ma anche fra specialisti nella filosofia, ai quali la feci conoscere, ò intenzione, dopo che sarà pubblicata la mia Psicologia, di rivederla nuovamente e di darla alle stampe. Le regole che qui faccio seguire nel testo, a mo' di esempio, troveranno in questo lavoro un'accurata giustificazione, la quale si à il diritto di richiedere certamente, quando si è in contraddizione con tutta la tradizione, da Aristotele in poi. Del resto molti, forse, riconosceranno da se stessi la concatenazione necessaria di essa con la opinione esposta intorno alla natura del giudizio.

(2) Un logico inglese, Boole, à recentissimamente riconosciuto che parecchi sillogismi categorici anno quattro termini, due dei quali sono tra di loro contraddittoriamente opposti. Altri sono stati d'accordo con lui, e anche A. Bain il quale, nella sua *Logica*, dà diffusamente notizia intorno alle aggiunte della sillogistica di Boole, fa vedere chiaramente il suo consenso. (I, p. 205). Sebbene Boole ponga questi sillogismi con quattro termini solo accanto a sillogismi con tre termini, invece di riconoscere la *Quaternio terminorum* come regola generale, e sebbene tutta la maniera della sua deduzione non abbia alcuna somiglianza con la mia, pure essa mi riuscì interessante, come un segno che si comincia a dubitare, anche al di là della Manica, delle leggi di questa triade di termini.

tive premesse? ed egli aveva sempre insegnato che da due premesse negative non può esser concluso nulla. Anche fra le premesse della conclusione affermativa si deve trovare un giudizio negativo? ed egli avrebbe giurato che quella conclusione domandava necessariamente due premesse affermative. Anzi, per una conclusione categorica, da due premesse affermative, non è lasciato alcun posto — ed egli aveva insegnato che le premesse affermative erano le migliori, e, quando si aggiungeva una negativa, aveva chiamato questa la « *pejor pars* ».

Nelle nuove regole finalmente non si sente parlare affatto di universale e particolare. E a lui, per dir così, queste parole non gli si potevano togliere di bocca. E le sue vecchie regole, per la prova dei sillogismi, non si sono mostrate così appropriate, che ora, all'incontro, le mille conclusioni, misurate con quella misura, sono, per se stesse, prova e verificaione? Non dobbiamo più riconoscere per valido il celebre sillogismo « Tutti gli uomini sono mortali, Caio è un uomo, dunque Caio è mortale »? Questa sembra una pretesa impossibile.

Tuttavia le cose non stanno così male. Gli errori da cui hanno origine le antiche regole della sillogistica, consistendo nella sconoscenza della natura del giudizio rispetto al contenuto e alla forma, compensano, per la maggior parte, il loro effetto svantaggioso, tenendo fermo conseguentemente all'applicazione di esse (1). Di tutti i sillogismi che si ritenevano giusti, secondo le regole adottate sin' ora, solo quelli che procedevano secondo quattro modi erano erronei, quando al contrario, d'altra parte, veniva anche certamente trascurato un numero non insignificante di giusti modi (2).

Più dannose furono le conseguenze nella dot-

(1) Se per es., in seguito alla cattiva interpretazione della proposizione, si diceva: al vero sillogismo categorico appartengono tre termini, allora si commetteva la stessa cattiva interpretazione che vedeva nel singolo sillogismo tre termini, quando, in verità, ne erano dati quattro.

(2) Questo fu anche già riconosciuto dai logici inglesi di cui abbiamo fatto cenno avanti. I quattro modi erronei di cui parlo sono nella terza figura Darapti e Felapton, e nella quarta Bamalip e Fesapo.

trina delle cosiddette conclusioni immediate. Non solo per es. la giusta regola per la conversione che ogni proposizione categorica è semplicemente convertibile (si deve chiarire soltanto il vero soggetto e il vero predicato), ma si dichiaravano valide, secondo le vecchie regole, anche molte conversioni che in vero non lo sono, e viceversa. Nelle cosiddette conclusioni per subalternazione e opposizione avviene la stessa cosa (1). Anche se si paragonano criticamente le vecchie regole, l'una con l'altra, risulta abbastanza chiaramente che esse talvolta sono in contraddizione tra di loro, cosicchè si dovrebbe dire che ciò che secondo una è valido secondo l'altra non lo è.

16. Tuttavia lasciamo a una revisione futura della logica la esposizione e la verificazione di questo, singolarmente. A noi qui importano meno le conseguenze svantaggiose che portò la sconoscenza della natura del giudizio alla logica o alla metafisica, di quelle che si verificarono per la psicologia, e a cagione della relazione della psicologia con la logica divennero certo, anche per questa, un nuovo impedimento di fecondo sviluppo. Si può dire che la psicologia è sin qui completamente trascurato, in una maniera indebita, l'indagine delle leggi dell'origine dei giudizi, perchè si contavano sempre insieme, come appartenenti alla medesima classe, rappresentazioni e giudizi, come « pensare », e con l'indagine delle leggi della successione delle rappresentazioni si credeva pure di aver fatto ciò che era essenziale anche per i giudizi. Così persino un psicologo egregio come Hermann Lotze, dice: « In riguardo al giudizio e alla immaginazione ammetteremo senza esitazione che entrambi non appartengono all'innato possesso dell'anima, ma sono perfezioni acquisite che si sviluppano per mezzo della formazione della vita, le une lentamente, le altre prestamente. Ammetteremo nello stesso tempo che,

(1) La conversione di una cosiddetta proposizione universale negativa in una particolare affermativa è inammissibile; le abituali conclusioni per subalternazione sono tutte invalide, e di quelle per opposizione, le conclusioni della non verità delle cosiddette contrarie, come le conclusioni della verità dei cosiddetti giudizi subcontrari, sono invalide.

per la spiegazione della loro origine, non è altro necessario se non le leggi del corso delle rappresentazioni » (1). Qui si vede manifestamente la ragione della grande negligenza, la quale, consiste nella manchevole classificazione che Lotze aveva ereditato da Kant.

Più giusto aveva giudicato qui J. St. Mill. Nel passo citato avanti vedemmo che egli accentua, con forza, come un bisogno indispensabile, l'indagine specifica della legge del tener per vero. Una semplice deduzione dalle leggi del corso delle rappresentazioni sembrava a lui in nessuna guisa soddisfacente. Ma la riunione di rappresentazioni, la composizione di soggetto e predicato che egli sempre tenne ancor per essenziale, nelle sue vedute, d'altra parte molto giuste, intorno alla natura del giudizio, non fa rilevare il carattere di questo sufficientemente, come una classe particolare egualmente degna di essere coordinata alle altre, egualmente fondamentale. E così è avvenuto che mai Bain, il quale stava così vicino a Mill, si giovò del cenno dato da lui per riempire una vasta lacuna della psicologia.

Il motto che la scolastica aveva ereditato da Aristotele « *parvus error in principio maximus in fine* » si è verificato dunque, nel caso nostro, sotto ogni riguardo.

Sentimento e volontà

1. Dopo di avere stabilito che rappresentazione e giudizio sono due diverse classi fondamentali di fenomeni psichici, dobbiamo ancora giustificarci riguardo all'altra disparità che vi è tra la nostra e la classificazione dominante. Come noi separiamo rappresentazione e giudizio così riuniamo sentimento e volontà.

Qui non siamo tanto novatori come nel punto precedente, poichè da Aristotele a Tetens, Mendelssohn e Kant si è accettato generalmente solo una classe fondamentale per sentimento e volizione, e

(1) *Mikrokosmos*; I ed., I, pag. 192.

fra le autorità del tempo presente nella psicologia abbiamo visto Herbert Spencer distinguere solo due lati della vita psichica, una cognitiva e una affettiva.

Tuttavia questo, data l'importanza della questione, non ci deve trattenere di assicurarci e di fondare con uguale attenzione la nostra dottrina, servendoci di tutti i mezzi che stanno a nostra disposizione.

Terremo qui lo stesso cammino che abbiamo fatto per la indagine della relazione fra rappresentazione e giudizio; ci riferiremo dunque anzitutto alla testimonianza della esperienza immediata. La percezione interna, diciamo, mostra chiaramente qui la mancanza di una differenza fondamentale, come ivi ci mostrava la sua presenza, e ci fa vedere qui una essenziale comunità, come ivi una completa differenza, nella maniera di riferirsi all'oggetto.

Se realmente la parte residuale dei fenomeni psichici, dei quali adesso ci occupiamo, mostrasse una simile profonda differenza come il pensare rappresentativo e giudicativo; se realmente anche tra sentimento e volizione fosse tracciato dalla natura stessa un limite distinto, allora potrebbero forse insinuarsi errori nella determinazione della singolare natura dell'una e dell'altra classe; ma la delimitazione della specie, il dichiarare quali fenomeni appartengano all'una e quali all'altra specie, sarebbe certo facile. Si dirà così, senza esitare, che « uomo » esprime una semplice rappresentazione, « vi sono uomini » un tener per vero; e ciò anche se si è completamente allo scuro intorno alla natura del giudizio; e similmente si può dire per tutto il campo dell'una o dell'altra specie del pensare. Ma nella questione intorno a ciò che è un sentimento o un desiderio, una volontà o una tendenza ci si comporta del tutto diversamente, e almeno non so in vero dove possa propriamente consistere il limite tra le due classi. Tra il sentimento di piacere e dispiacere, e quello che ordinariamente si chiama volontà o tendenza, vi sono in mezzo altri fenomeni, e tra gli estremi, per quanto la distanza possa apparire grande, se si prendano in considerazione gli stati intermedi, se si paragoni sempre solo il prossimo fenomeno con l'altro prossimo fenomeno, allora, in tutto il campo, non si vede più, in alcun posto,

una fessura, ma a luogo invece un graduale passaggio.

Consideriamo per es. la seguente serie: Tristezza, — struggimento per l'assenza d'un bene — speranza di poterne prender parte — brama di procurarcelo — coraggio per intraprenderne il tentativo — decisione della volontà all'azione. Un estremo è un sentimento, l'altro una volontà e sembra che stiano l'un l'altro lontani, ma se si bada ai membri intermedi, e se si paragonano insieme solo quelli che stanno vicini, non si vede dappertutto un'intima congiunzione e un passaggio quasi impercettibile? Se classificando volemmo separarli in sentimenti e tendenze a quali delle due classi fondamentali dovremmo singolarmente ascriverli? Noi tedeschi diciamo: « io sento uno struggimento » « io sento speranza » « io sento brama (1) di procurarmi questo », « io mi sento il coraggio di tentare questo » — Soltanto nessuno dirà di sentire una decisione della volontà; è perciò forse qui il segno del confine? appartengono tutti i membri intermedi ancora alla classe fondamentale del sentimento? Se ci lasceremo guidare dal linguaggio del popolo, giudicheremo certamente così, e infatti almeno la tristezza per la mancanza di qualche cosa, e lo struggimento di possederla, si comportano forse così come l'un l'altra si comportano la negazione d'un oggetto e l'affermazione del suo non essere. Ma ciò non pertanto non vi è già nello struggimento un germe di tendenza? E non germoglia questo nella speranza e non si sviluppa col pensiero di una eventuale propria cooperazione, nel desiderio di agire e nel coraggio che si richiede, finchè la brama di un oggetto vince, nello stesso tempo, e l'avversione di ogni sacrificio e il desiderio di ogni più lunga ponderazione, e così, maturandosi, diviene decisione della volontà? Certo se tuttavia siamo

(1) Quantunque in italiano non siano adoperate le frasi « io sento speranza » « io sento brama » pure è creduto opportuno, nel caso presente, di tradurre alla lettera le parole dell'Autore. Le altre frasi che noi adoperiamo invece di quelle: io spero, io bramo ecc. equivalgono a « io sento speranza », « io sento la brama »; giacchè è chiaro che speranza e brama sono sentimenti. Nota del Traduttore.

decisi a smembrare questa serie di fenomeni in una pluralità di classi fondamentali, non possiamo opporre i membri intermedi, insieme col primo, all'ultimo, sotto il nome di sentimento, come non possiamo opporli, insieme con l'ultimo membro, al primo, sotto il nome di volontà o tendenza. Non rimane altro piuttosto che considerare ogni fenomeno per sè, come una classe particolare. Ma poi, credo, sia a ciascuno manifesto che qui le differenze delle classi non sono così profondamente incisive come quelle tra rappresentazione e giudizio, o tra questi e tutti gli altri fenomeni psichici; e così siamo costretti a estendere il carattere dei nostri fenomeni interni, l'unità delle stesse classi fondamentali, sopra tutto il regno del sentire e del tendere (1).

(1) È interessante e istruttivo di osservare i vani sforzi che i psicologi hanno fatto per determinare fermamente il limite tra sentimento e volontà o tendenza. Essi contraddicono, in questo, l'uso tradizionale della lingua e l'uno contraddice l'altro; anzi, non raramente, perfino sè stesso. Kant considera già lo struggimento senza speranza, rivolto verso un oggetto che è ritenuto impossibile, come appartenente alla facoltà appetitiva, e io non dubito che egli anche considererebbe così il pentimento; e tuttavia questo è così poco d'accordo con la comune maniera di esprimersi, parlando di un tal sentimento di struggimento, come lo è con la sua definizione della facoltà appetitiva come « facoltà di essere, per mezzo delle sue rappresentazioni, causa della realtà degli oggetti di questa rappresentazione ». Hamilton si meraviglia della, come egli dice, assai frequente confusione dei fenomeni delle due classi, giacchè invece, secondo lui, dovrebbe esser facile di riconoscere il limite naturale tra di esse. (*Lect. on Metaph.* II, p. 433). Ma i suoi ripetuti sforzi per darne una precisa definizione, mostrano che questa non è affatto una cosa facile. Egli afferma, come abbiamo già veduto, che i sentimenti siano senza oggetto in tutto il senso della parola, che essi siano « soggettivamente soggettivi » (II, 432) mentre, secondo lui, le tendenze sono tutte rivolte a un oggetto. Qui si dovrebbe supporre che si sia in possesso di un criterio di semplice e facile applicazione. Ma per quanto certamente questo dovrebbe essere il caso, se la definizione corrispondesse alla proprietà dei fenomeni, tanto meno Hamilton poteva ottenerlo con quella definizione, che era realmente erronea. Anche nei sentimenti più decisi, come gioia e afflizione, ognuno dirà che a lui apparvero come aventi un oggetto. Hamilton fa valere ancora un'altra differenza, quantunque questa non sia forse senza qualche contraddizione con la prima. Egli afferma che il sentimento si dà fare soltanto col presente, mentre la tendenza si rivolge all'avvenire. « Piacere e dispiacere, egli dice, appartengono esclusivamente al presente, mentre la tendenza si riferisce unicamente al futuro, poichè la tendenza è una brama, un'aspirazione o di conservare durevolmente lo stato presente o di cambiarlo per un altro » (II, p. 633). Queste definizioni non sono manchevoli come le

2. Se la classe fondamentale dei fenomeni del sentimento e della volontà è la stessa, allora, secondo il principio di classificazione che accettiamo, la maniera di riferirsi, dell'uno e dell'altro aver coscienza, all'oggetto, deve essere essenzialmente

precedenti in quanto in vero a una di esse non corrisponda nessun fenomeno psichico. Ma questo anche è il loro unico merito, poichè la separazione del campo in presente e futuro è tanto incompleta quanto arbitraria. Essa è incompleta perchè dove dobbiamo porre noi quelle emozioni che non si riferiscono nè al presente, nè al futuro, ma al passato, come il pentimento e la gratitudine? Si dovrebbe formare per essi una terza classe? Però questo sarebbe il meno male; assai peggiore è l'arbitrio col quale, in riguardo alle diverse determinazioni temporali degli oggetti, si dovrebbero qui separare, in diverse classi, fenomeni psichici che stanno preferibilmente vicini. Così per es. i fenomeni che si considerano come desideri si riferiscono in parte al futuro, in parte al presente e in parte al passato. « Desidero di vederti spesso, desidero di esser ricco, preferirei non averlo fatto » sono esempi che corrispondono ai tre tempi, e se gli ultimi due desideri sono sterili e senza speranza, rimane tuttavia conservato, come viene riconosciuto da Kant (la preminente autorità per Hamilton), il carattere generale del desiderio. Ma può perfino accadere che quando qualcuno desidera che suo fratello sia giunto felicemente in America, il suo desiderio si riferisca al passato, senza che perciò si riferisca a qualche cosa la di cui impossibilità sia manifesta. Non dobbiamo dunque considerare gli stati psichici che il linguaggio qui riunisce, sotto il nome di desideri, come in nessuna guisa strettamente omogenei? dobbiamo separarli l'un l'altro per riunirne una parte cogli atti della volontà, un'altra col piacere e dispiacere, e una terza con la classe che si deve formare per il passato? Io credo che a nessuno sfugga come un tale processo sia ingiustificato e contro natura. Conseguentemente anche questo tentativo di una determinazione di limiti, tra sentimento e volontà, è completamente fallito. Nessuna meraviglia perciò se dalla confusione tra sentimento e tendenze, che Hamilton e altri biasimano, non rimase egli stesso in nessuna maniera esente. Se si ascoltano le definizioni che egli dà dei fenomeni più speciali, spesso s'indovinerà difficilmente a quale delle sue due classi fondamentali egli voglia ascrivere l'una o l'altra. Egli definisce la vanità come il desiderio di piacere ad altri per l'appetito di essere considerato da loro, e la considera tra i sentimenti; (II, p. 519) e fra questi stessi egli considera il pentimento e il pudore, cioè « il timore e l'inquietudine di attirarsi il disprezzo degli altri », come se in entrambi il loro rivolgersi a un oggetto e — nell'una già in sè, nell'altra secondo la definizione che ne dà Hamilton — il loro riferirsi a qualche cosa che non è presente, non fosse evidente nella maniera più chiara.

Questo completo fallimento di un pensatore tanto stimato, credo che confermi, in una maniera convincente, ciò che è avvertito intorno alla mancanza di una delimitazione chiara, prescritta dalla natura stessa, tra le due pretese classi fondamentali.

omogenea. Ma che cosa dobbiamo dichiarare come carattere comune del suo riferirsi agli oggetti? Anche su ciò, se la nostra opinione è giusta, deve rispondere l'esperienza interna. Essa lo fa realmente, e dà così ancora la prova immediata dell'unità di questa classe fondamentale.

Come la natura generale del giudizio consiste in ciò che un fatto viene riconosciuto o negato, così anche, secondo la testimonianza della esperienza interna, il carattere generale del campo di cui adesso ci occupiamo consiste in un certo rigettare o rifiutare, non nello stesso senso, ma in un senso analogo. Se qualche cosa può divenire contenuto d'un giudizio, in quanto esso è accettabile come vero o rigettabile come falso, così qualche cosa può divenire contenuto di un fenomeno della terza classe fondamentale, in quanto esso può essere gradevole come buono (nel più esteso senso della parola) o sgradevole come cattivo. Si tratta qui di valore e non valore, come là si trattava di verità e falsità di un oggetto.

Io credo che nessuno comprenderà le mie parole come se volessi dire che i fenomeni di questa classe siano atti di riconoscenza, per mezzo dei quali sia percepita la bontà o la cattiveria, il valore o non valore in certi oggetti. Tuttavia avverto espressamente, per rendere completamente impossibile una tale interpretazione, che questo sarebbe uno sconoscere completamente la mia vera opinione. Primieramente considererei anzi questi fenomeni come giudizi, ma li separo da essi come una classe speciale, e poi premetterei generalmente le rappresentazioni di bontà e cattiveria, valore e non valore per questa classe di fenomeni, mentre questo è tanto poco il caso che io anzi mostrerò come tutte le rappresentazioni di simil genere risultano dalla esperienza interna di questi fenomeni. Anche le rappresentazioni di verità e falsità, e nessuno lo dubita, sono da noi ottenute in riguardo a giudizi, e nella presupposizione di questi. Se diciamo che ogni giudizio affermativo è un tener per vero, e ogni giudizio negativo un tener per falso, ciò non significa dunque che quello consista in una predicazione della verità di ciò che è tenuto per vero, e questo in una

predicazione della falsità di ciò che è tenuto per falso. Le nostre precedenti discussioni hanno esposto che ciò che significano le espressioni è una particolare maniera di accettazione intenzionale d'un oggetto, una particolare maniera del riferirsi psichico a un contenuto della coscienza. Solo è giusto, che, chi tiene qualcosa per vera, non solo afferma l'oggetto, ma poi, alla domanda se l'oggetto è affermato, viene, nello stesso tempo, riconosciuto anche « l'essere giustamente affermabile » dell'oggetto, cioè (poichè niente altro significa la barbara espressione) la verità dell'oggetto. E con ciò può aver connessione la espressione « tener per vero ». Ma la espressione « tener per falso » sarà spiegata in una maniera analoga.

Lo stesso significato hanno per noi le espressioni che qui adoperiamo in analoga guisa, « esser gradito come buono » « essere spiacevole come cattivo », non perchè nei fenomeni di questa classe venga ascritta bontà a una cosa gradevole come buona, o cattiveria a una cosa sgradevole come cattiva, ma piuttosto perchè essi anche significano una particolare maniera del riferirsi dell'attività psichica a un contenuto. Soltanto qui è anche giusto di rilevare che qualcuno, la di cui coscienza si riferisca in tal guisa a un contenuto, alla domanda se l'oggetto sia di tal sorta che possa venire con lui nella relazione suddetta, egli, in seguito a ciò, risponderà affermativamente; ciò che poi non significa altro se non che ascrivere a esso bontà o cattiveria, valore o non valore.

Un fenomeno di questa classe non è un giudizio: « questo è amabile, questo è odioso » (sarebbe già un giudizio su la bontà o cattiveria), ma è un amare od odiare.

Nel senso della data spiegazione ripeto dunque adesso, senza preoccupazione di essere mal compreso, che come nei giudizi si tratta di verità e falsità, analogamente, nei fenomeni di questa classe, si tratta di bontà e cattiveria, di valore e non valore. Questo caratteristico riferirsi all'oggetto è ciò che, come affermavo, nell'appetire e volere, così come in tutto ciò che chiamiamo sentimento o emozione, ci permette la percezione interna di rico-

noscere, in una maniera immediata e al pari evidente.

3. Nel tendere, desiderare e volere, ciò che dico, deve essere considerato come generalmente riconosciuto. Ascoltiamo su di ciò uno dei più eminenti e influenti difensori della separazione fondamentale tra sentimento e volontà.

Lotze, quando confuta coloro i quali comprendono il volere come un sapere, e dicono che l'« io voglio » sia uguale a un fiducioso « io farò » pone l'essenza del volere in una approvazione o disapprovazione, dunque in un trovar qualcosa buona o in un trovar qualcosa cattiva. « Solo la certezza forse che agirò, egli dice, può equivalere al sapere del mio volere, ma poi sarà incluso, nel concetto dell'agire, quel caratteristico elemento dell'approvazione, dell'ammissione o intenzione che fa volontà la volontà ». E, rivolto di nuovo verso coloro i quali vogliono comprendere la volontà come una certa forza per agire, dichiara: « Questa approvazione dunque, per la quale la nostra volontà adotta, come sua, la decisione che le offrono gl'incalzanti motivi del corso della rappresentazione, o la disapprovazione con cui la volontà rigetta quella decisione, sarebbero entrambi concepibili anche se nessuna delle due avesse la più piccola forza di introdursi, determinando e cambiando, nel corso degli interni eventi » (1). Che cosa è questa approvazione o disapprovazione di cui parla Lotze? È chiaro che egli non intende parlare di un trovar buono o trovar cattivo nel senso di un giudizio pratico, giacchè egli annovera i giudizi, come abbiamo veduto, nella classe delle rappresentazioni. Che cosa altro insegna egli dunque se non che l'essenza del volere consista in una particolare relazione degli atti psichici con l'oggetto, come buono o cattivo?

Similmente potremmo citare passi di Kant e Mendelssohn, i principali fondatori della ordinaria triplice classificazione, i quali dicono che una tale relazione all'oggetto come buono o cattivo, forma il carattere fondamentale di ciascun appetire (2).

(1) *Mikrokosmos*, I Ed., I, p. 280.

(2) Cfr. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, IV, p. 122 sgg.

Ma riandiamo piuttosto col pensiero all' antichità, per mettere insieme la testimonianza dell' antica psicologia con la moderna.

Aristotele parla qui con una chiarezza che non lascia nulla a desiderare. « Buono » e « appetibile » sono espressioni per lui di significato uguale. « L' oggetto dell' appetire (*τὸ ὁρεκτόν*), egli dice, nel suo scritto su l' anima, è il bene, o ciò che appare come buono ». E al principio della sua *Etica* scrive: « Ogni azione e ogni scelta sembra che tenda a un bene, per cui si è chiamato con ragione il bene ciò cui tutto tende » (1). Perciò egli identifica anche la causa finale col bene (2). La stessa dottrina si conserva nel Medio Evo. Tommaso d'Aquino insegna chiaramente che, come il pensiero viene in relazione con l' oggetto, quale conoscibile, l' appetire viene in relazione con questo, come buono. In tal modo potrebbe accadere che la stessa cosa fosse oggetto di atti psichici del tutto eterogenei (3).

Noi vediamo in questi esempi come i più eccellenti pensatori di diversi tempi, riguardo al tendere e al volere, sono d' accordo con noi nel riconoscerli fatti di esperienza, quantunque essi forse non ne apprezzino tutti, in ugual maniera, la loro importanza.

4. Rivolghiamoci agli altri fenomeni dei quali si tratta, e specialmente al piacere e dispiacere, i quali, più degli altri, vengono separati dalla volontà come sentimenti. È giusto che anche qui l' esperienza interna ci faccia riconoscere, con chiarezza, quella particolare maniera di riferirsi al contenuto, quell' « esser gradito come buono » o quell' « essere sgradito come cattivo », quale carattere fondamentale dei fenomeni. Si tratta anche qui chiaramente di valore o non valore, come nei giudizi si trattava di verità o falsità degli oggetti? In quanto a me, questo mi sembra non meno chiaro per essi che per l' appetire.

Ma giacchè si potrebbe credere che qui si faccia

(1) *De Anim.* III, 10. *Eth. Nic.* I, 1 *Metaph.* A. 7. Cfr. anche *Ret.* I, 6.

(2) *Metaph.* A. 10 e altrove.

(3) Cfr. per es. *Summ. Th.* P. I. Q. 80. A. 1. 2.

avanti una prevenzione che mi porti a interpretar male i fenomeni, voglio riferirmi di nuovo, anche alle testimonianze di altri.

Ascoltiamo anche in questo punto, prima di tutto, Lotze. « Se fosse, come abbiamo notato, dice egli nel suo *Microcosmo* (1), una originaria proprietà dello spirito, non solo di sperimentare cambiamenti ma di percepirli anche rappresentativamente, allora sarebbe un tratto originario di esso non solo di rappresentarsi ma anche di riconoscere il valore che essi hanno per lui, nel piacere e nel dispiacere ». Immediatamente dopo, egli si esprime similmente. « Nei sentimenti del piacere l'anima diviene cosciente dell'esercizio delle sue forze, come di accrescimento di valore del suo essere ». Così egli ripete ancor più spesso il pensiero, e lo tiene fermo ugualmente tanto per più alti, quanto per più bassi sentimenti. Il vero germe dell'istinto sensuale è sempre, secondo lui, solo « un sentimento il quale ci tradisce, per via di piacere e dispiacere, il valore di uno stato corporale (2) che forse non perviene a ispezione cosciente », e « i principii morali di ogni tempo furono sentenze del sentimento, del valore »; essi furono sempre approvati dall'animo in un'altra guisa che le verità della conoscenza (3). Io non oso affermare con piena sicurezza, come Lotze si figura, il sentire del valore nel sentimento, ma che egli non considerò il sentimento stesso come la conoscenza d'un valore è indiscutibile, non solo per le sue singole espressioni (4), ma anche perchè

(1) *Mikrokosmos*; I Ed., I, p. 262.

(2) *Mikrokosmos*; I Ed., I, p. 277.

(3) *Ivi*, p. 263.

(4) Così egli, nel passo sopra citato, oppone l'assenso per mezzo del sentimento come un'« altra maniera di assenso » a ogni riconoscimento di una verità. E a pg. 262, egli dice che i sentimenti di piacere o dispiacere « verrebbero interpretati come da noi sempre rapportati a qualche sconosciuto giovamento o disturbo ». L'accettazione segue dunque il sentire, quantunque forse pedissequamente. Ma se domandiamo perchè quei sentimenti vengono sempre rapportati così, non riceviamo, mi sembra, da Lotze, nessuna soddisfacente risposta. Non sembra egli abbia l'opinione che la rappresentazione d'un piacere, senza avere nello stesso tempo un giovamento, come quello cui, secondo Lotze, lo riferiamo, contenga una contraddizione. Da dove pro-

egli altrimenti lo avrebbe subordinato alla sua prima classe. Quindi sembra che l'espressione si possa giustificare soltanto in una guisa, e in vero, secondo la nostra maniera di vedere. È anche notevole che Lotze non solo dice che il sentimento percepisce valore e non valore, e lo pone così in relazione con l'oggetto come buono e cattivo, ma egli si serve anche completamente dalla stessa parola « approvare », che aveva applicato prima per chiamare quel « caratteristico elemento che fa volontà la volontà ». Al contrario, egli, un'altra volta, per « volere » dice « cordiale partecipazione » (1), una espressione la quale ordinariamente viene adoperata per fenomeni di piacere e dolore. Come non trovare in questa trasposizione in un altro campo di denominazioni maggiormente caratteristiche a un campo, una involontaria ma significativa testimonianza dell'affinità essenziale nella maniera di riferirsi dei fenomeni, vicendevolmente, ai loro oggetti, e perciò una testimonianza che essi appartengano insieme a una sola classe fondamentale?

viene dunque quella necessità o inclinazione invincibile? Dal nostro punto di vista, credo che possiamo rispondere esaurientemente. Con la stessa necessità con cui qualcuno ascrive verità all'oggetto d'un giudizio affermativo o negativo, in seguito a questo giudizio, con la stessa necessità, egli ascrive un valore o non valore all'oggetto di una attività della terza classe fondamentale, in seguito a questa attività. Così anche nel piacere e dispiacere. Se abbiamo dunque una sensazione accompagnata da piacere, ascriviamo alla sensazione un valore, e fin qui il processo è manifestamente necessario. Ma siamo condotti tosto avanti. Quando per es. avvertiamo che i sentimenti piacevoli dipendono da certi processi corporali, anche questi ci diverranno necessariamente pregevoli, a cagione delle loro conseguenze. E, per mezzo di proprie leggi, che stabiliremo in seguito, per questo campo dei fenomeni psichici, accadrà poi che essi, lentamente, anche senza riguardo alle conseguenze, diverranno oggetto del nostro amore e apprezzamento. Anzi può avvenire che ascriviamo a essi qualità per la di cui accettazione non possediamo il menomo ragionevole sostegno. Il popolo à la superstizione che l'oro, mostrandosi per altro verso, sotto diversi aspetti, pregevole e utile, sia pure, in seguito a ciò, un eccellente mezzo per la salute. Tuttavia vi sono, nel caso nostro, anche esperienze specifiche che fanno riconoscere una connessione molto estesa tra piacere e giovamento organico, così che esse permettono la ragionevole supposizione che possa dirsi lo stesso anche nei singoli casi presenti. Anche questi, se non generalmente, possono aggiungersi però di regola ai motivi di cui dianzi si è parlato, e possono cooperare con essi.

(1) *Mikrokosmos*, p. 280.

Hamilton — poichè non vogliamo mancare di menzionare questo grande difensore della disgiunzione dei sentimenti — chiama « piacere e dispiacere » con espressioni del tutto simili a quelle di Lotze, « un apprezzamento del valore relativo degli oggetti » (1), in che noi dobbiamo certamente lasciare a lui stesso di metter d'accordo questa espressione con quel, come egli ci insegna, « soggettivo soggettivistico » carattere dei sentimenti. Tali espressioni che includono, con chiarezza, la relazione dei fenomeni del sentimento con gli oggetti, come buoni o cattivi, ritornano in lui anche altrove, assai frequentemente (2).

Kant finalmente, nella sua *Critica del giudizio*, giusto là dove egli vuol separare sentimento e appetire, chiama questi entrambi un diletto (*Wohlgefallen*), ma l'uno sarebbe disinteressato e l'altro pratico.

Esaminato più da vicino, questo viene a esser lo stesso come se nei sentimenti si abbia interesse solo alla rappresentazione d'un oggetto, e nell'appetire alla esistenza di un oggetto. Ed anche questa differenza sarebbe tolta se si mostrasse che ciò che qui Kant chiama sentimento è rivolto in vero a quella rappresentazione stessa come suo oggetto. Ma in uno scritto precedente Kant dice addirittura: « Si è cominciato soprattutto ai nostri giorni a esaminare che la facoltà di rappresentarsi il vero sia la conoscenza, ma che quella di sentire il bene sia il sentimento, e che anzi entrambi non devono essere scambiati l'un con l'altro (3). Tali testimonianze della bocca di avversari, per la maggior parte eccellenti, sono certo di innegabile importanza, e anche qui le concordi asserzioni di un tempo da lungo trascorso si associano alle moderne (4). Lo sguardo

(1) *Lect. on Metaph.* I, p. 188.

(2) Cfr. *ivi*, II, p. 434 sgg. specialm. p. 436 n. 3 e 4.

(3) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie u. Moral* (I, p. 109; scritto nel 1763).

(4) HERBART porta, certo senza volerlo fare, altre nuove testimonianze, in sostegno del conforme carattere del sentimento e della volontà. Se si domanda ai psicologi l'origine del limite tra sentire e appetire, egli dice: « le loro spiegazioni si muovono in circolo » ... MAASS, nella sua opera sopra

che abbiamo dato alla storia ci à mostrato quanto sia poco giusto ciò che opinava Kant, che la prima volta al suo tempo si sia cominciato a porre una particolare facoltà che si riferisce a qualcosa come buona, accanto a quella facoltà che si riferisce a qualcosa come vera. La vecchia psicologia, in quanto e per il tempo in cui fu dominata da Aristotele, separò già, in questo senso, pensare e appetire. Nell'appetire — tanto essa elargiva l'espressione — erano compresi anche i sentimenti di piacere e di spiacere, e soprattutto ciò che non è un pensare rappresentativo e giudicativo. Qui consiste, ciò che per la nostra questione maggiormente ci interessa, la riconoscenza che la relazione con oggetti, che affermiamo di essere il carattere fondamentale, generale ed essenziale del sentimento, è dato in essi non meno che nell'appetire e volere. Lo stesso mostra la dottrina di Aristotele sopra la relazione del piacere che lo accompagna con la perfezione dell'atto; dottrina che si trova nell'*Etica a Nicomaco*, e che abbiamo menzionato nella ricerca intorno la coscienza, e che si trova pure in alcuni luoghi della sua *Retorica* (1). La scuola peripatetica del Medio Evo, specialmente Tommaso d'Aquino, nella sua interessante dottrina della connessione delle emozioni, rappresenta, nel modo meno equivoco, la stessa maniera di vedere. Anche la lingua

i sentimenti (I, p. 39), spiega questi per mezzo dell'appetire (« un sentimento è piacevole in quanto esso viene desiderato per sè stesso »), ma lo stesso autore, nella sua opera sopra le passioni (p. 2. Cfr. p. 7), dice: « È una legge conosciuta dalla natura il desiderare ciò che viene rappresentato come buono e l'avere in orrore ciò che viene rappresentato come cattivo ». Da dove nasce la domanda intorno a ciò che è buono e a ciò che è cattivo? Su questo ci si risponde: « la sensibilità rappresenta come buono ciò da cui essa viene eccitata piacevolmente » ecc. E con ciò siamo condotti in circolo. HOFFBAUER, nella sua opera: *Grundrisse der Erfahrungsseelenlehre* comincia il capitolo della facoltà sensibile e della facoltà appetitiva così: « Noi siamo coscienti di parecchi stati che ci producono tendenze, queste le chiamiamo piacevoli. Certe rappresentazioni producono in noi la tendenza di fare il loro oggetto reale. Questo noi chiamiamo appetire » ecc. « Qui, per ragione della stessa natura, il tendere è sottoposto ai sentimenti e alle appetizioni » (*Lehrbuch zur Psychologie*; II, 1, cap. 4, § 96).

(1) *Etica*, Libro II, capo 3, § 6 e *Ret.* I, 11, specialmente p. 1370, 16; II, 4, p. 1381, 6.

dell'uso comune indica che nel piacere e dispiacere vi è un riferirsi a un oggetto che è essenzialmente affine a quello del volere. Essa ama di trasferire in un altro le espressioni che dapprima applicava in un campo. Così chiamiamo gradevole ciò che ci procaccia piacere, e sgradevole ciò che ci fa dispiacere. Ma parliamo anche di un essere sgradevole e di un gradimento da parte della volontà. Della stessa maniera il « placet », nel senso di un consentire, sarebbe trasportato manifestamente dal campo del sentimento a una decisione della volontà; e non meno chiaramente à subito la stessa sorte l'espressione tedesca « aggradire » (Gefallen), in « fa ciò che ti aggrada » o « aggradisce qualcosa? » ecc. Anzi, anche la parola « piacere » (Lust), nella domanda « ti piace? » diviene la chiara designazione dell'indirizzo della volontà. D'altra parte la indignazione (Unwillen) non è da dirsi una volontà, sebbene la parola derivi da questa (1), e l'« avversione » (Widerwillen), come denominazione di certi fenomeni di disgusto, è manifestamente divenuta il nome di un sentimento.

Ma la lingua fa di più che trasportare certi nomi di fenomeni di un campo in un altro campo. Essa, nelle espressioni « amore » e « odio », à un mezzo di denominazione che, in una maniera tutta particolare, è applicabile a ogni fenomeno in tutto il campo. Poichè se quelle espressioni sono, anche in uno o in un altro caso, meno usate, tuttavia si comprende, se si usano, ciò che si vuole significare, e si riconosce che esse non ànno perduto il loro proprio significato. La sola cosa che in tali casi parla contro di esse è che il linguaggio qui dà la preferenza a più speciali denominazioni. Poichè, in vero, in un senso assai comune, quantunque non esclusivamente con esse associato, esse sono espressioni che contraddistinguono, nella loro generalità la maniera particolare di riferirsi all'oggetto della nostra terza classe fondamentale.

La combinazione di « con piacere e amore » (Lust und Liebe), « caro e spiacevole » (lieb und

(1) Come si vede in italiano questa derivazione non à luogo. Nota del Traduttore.

leid) e simili, mostrano l'espressione « amore » applicata ai sentimenti più pronunciati. E se diciamo « amabile », « odiabile » (lieblich, hässlich), che altro pensiamo noi se non un fenomeno che desta un piacere o un dispiacere? D'altra parte espressioni come « mi è caro » (es beliebt mir), « fa' ciò che ti è caro » (tue was dir lieb ist), additano chiaramente fenomeni di volontà. Nella proposizione « egli à una predilezione (Vorliebe) per l'occupazione scientifica » è espressa qualcosa che forse molti ascrivono al sentimento, mentre altri la spiegheranno come una direzione abituale della volontà. Ugualmente lascio ad altri il decidere se riguardo a nomi come « mal visto » (missliebig), « discaro » (unliebsam), « favorito » (liebling) « cavallo favorito » e « studio favorito » compresi), si possono addurre più ragioni per classificare l'amore di cui qui si parla nel campo che essi chiamano del sentimento, o in quello che essi assegnano alla volontà (1). In quanto a me, credo che, come espressione più generale, anche in questo singolo caso, esso li abbracci entrambi.

Chi anela a qualche cosa desidera di averla, chi si rattrista di qualche cosa gli è discaro ciò di cui egli si rattrista, chi si rallegra di qualche cosa ama che sia così, chi vuol fare qualche cosa ama di farlo (se non in sè e per sè, tuttavia riguardo a queste o quelle conseguenze) ecc. e questi atti non sono qualcosa che sta insieme con un amare, ma essi stessi sono atti di amore. Si vede così che « esser buono » ed « essere in qualche modo amabile », così come d'altra parte « esser cattivo » e « in qualche modo odiabile », dicono lo stesso; e noi siamo giustificati se scegliamo l'espressione « amore » come nome della nostra terza classe fondamentale, includendo in esso il contrario, come già abbiamo notato, e come si à cura di fare similmente nell'appetire e volere.

(1) Qui forse non è facile di render chiaro, a quei lettori che non conoscono il tedesco, il pensiero dell'Autore; giacchè noi non abbiamo nella nostra lingua tanti composti con la parola « Liebe » (amore) che diano quei significati qui espressi, e perciò, per quelli che l'intendono, accanto alla traduzione, ò messo pure le parole tedesche. Nota del Traduttore.

Come risultato della nostra discussione dobbiamo dunque dire che l'esperienza interna manifesta chiaramente l'unità della classe fondamentale del sentimento e volontà. Essa lo fa mostrandoci che tra di essi in nessun luogo è tirato un limite netto, e che un carattere comune del loro riferirsi all'oggetto li diversifica dagli altri fenomeni psichici. Ciò che intorno a questo dissero i filosofi delle scuole più diverse, e anche quelli che separano il campo in due classi fondamentali, indica chiaramente questo carattere comune, e conferma, come lo fa il linguaggio del popolo, la giustezza della nostra descrizione dei fenomeni interni.

5. Proseguiamo ancora il piano della nostra indagine.

Quando si trattava di mostrare la rappresentazione e il giudizio come due diverse classi fondamentali di fenomeni psichici, non ci appagammo ad invocare la diretta testimonianza della esperienza, abbiamo piuttosto mostrato anche come la grande differenza che innegabilmente esiste tra l'uno e l'altro fenomeno è da ascriversi completamente alla diversa maniera del loro riferirsi all'oggetto. Astrazione fatta di questa differenza, ogni giudizio corrisponderebbe ad una rappresentazione e viceversa. Poniamo adesso la stessa questione in riguardo al sentimento e alla volontà. Chi non riconosceva alcuna differenza nella maniera di aver coscienza di un oggetto, tra un volere e sentimento di gioia e un dolore, potrebbe indicare forse qualcosa come differenza? E scomparirebbe allora tra di questi ogni differenza? Certamente questo non è il caso.

Noi abbiamo visto avanti che, tra il sentimento d'una gioia o di un dolore e la volontà, nel senso più proprio, vi è, per così dire, nel mezzo, una serie di stati psichici dei quali non si sa bene se, in una separazione del campo in sentimento e volontà, debbano venire attribuiti meglio all'una o all'altra parte. A questi appartengono: struggimento, speranza, coraggio e altri fenomeni. Certo nessuno affermerà che ognuna di queste classi sia di tal sorta che oltre a una eventuale particolarità di riferirsi a un oggetto, non accusi alcuna differenza. Le proprietà delle rappresentazioni e le proprietà

dei giudizi che stanno loro in fondo, servono a distinguere le une dalle altre, e a tali differenze si è attenuti perciocchè, in tempi antichi e recentemente, si facevano tentativi di separare l'una dall'altra con le definizioni. Questo à fatto già Aristotele nella sua *Retorica*, come nella sua *Etica a Nicomaco*; ed altri, come per es. Cicerone, nel quarto libro delle *Tusculane*, ànno seguito il suo esempio. Più tardi troviamo simili tentativi presso i Padri della Chiesa, come Gregorio di Nissa, Agostino e altri, e in una maniera eccellente, nel Medio Evo, presso Tommaso d'Aquino, nella sua *Prima secundae*. L'incontriamo di nuovo nel Tempo Moderno in Descartes, nel suo trattato *Su le Passioni*; in Spinoza, nella terza parte della sua *Etica*, la più pregevole di tutta l'opera, e ancora in Hume, Hartley, James Mill ecc. fino al nostro tempo.

Naturalmente tali definizioni, volendo limitare le singole classi, non solo verso di una, ma verso di ogni altra, non potevano sempre prescindere dalla contraria che compenetra questo campo, come l'affermazione e la negazione compenetra quello del giudizio; e così pure esse dovevano prendere in considerazione, di tempo in tempo, la differenza della forza dei fenomeni. Ma non è infatti necessaria qualcosa di più per determinare, coi mezzi sopra menzionati, ciascun concetto di classe appartenente a questo campo, sebbene, evidentemente, non deve affermarsi che ogni tentativo, fatto col suo aiuto, sia anche realmente riuscito. Lotze, il quale, nella sua *Psicologia*, segue lo stesso cammino della definizione riguardo a diverse classi che egli conta fra i sentimenti, si astiene però, al contrario, da ogni simile tentativo riguardo alla particolarità del volere, considerandolo come necessariamente infruttuoso.

« Invano, egli dice, si nega la sussistenza del volere, ugualmente come se ci affannassimo a spiegare, per mezzo di circonlocuzioni, la sua semplice natura che si può solo sperimentare immediatamente » (1). Questo giudizio, dal suo punto di

(1) *Mikrokosmos*, I Ed.; I, p. 280.

vista, è conseguente (1), ma non mi sembra affatto giusto. Ogni volere partecipa del carattere comune della terza classe fondamentale, e perciò chi dice che il voluto sia qualcosa cara a qualcuno, è già contrassegnato con questo, in certa guisa, e nella più estrema generalità, la natura dell'atto volitivo. Se si aggiungono poi definizioni intorno alla particolarità del contenuto, intorno alla proprietà della rappresentazione e del giudizio, che stanno in fondo al volere, allora si completa la prima indicazione, fino a farne una definizione che segna precisamente i limiti, in simil guisa come, in altri casi, quella di una classe di sentimenti. Ogni volere riguarda un fare il quale crediamo che stia in nostro potere, riguarda un buono che viene atteso come conseguenza dello stesso volere. Aristotele accennava già a queste definizioni speciali quando chiamava l'eligibile un bene che si poteva ottenere per mezzo del fare. Più profondamente James Mill e A. Bain hanno analizzato le particolari condizioni del fenomeno, che sono date nelle fondamentali rappresentazioni e nei giudizi. Queste analisi, anche se si trovi a ridire intorno a questa o a quella, tuttavia credo che desteranno, in ciascuno che le consideri, la persuasione che si possa definire realmente anche il volere in simil guisa, e con simili mezzi, come le singole classi dei sentimenti, e che questo non è così oltre ogni dire semplice, come Lotze c'insegna.

6. Se dicevamo intanto che il volere, per mezzo di aggiunte di determinazioni di tal sorta, sia definibile col concetto generale di amore, non pensavamo con ciò che qualcuno, il quale non abbia sperimentato in se stesso il fenomeno speciale, possa riuscire, per mezzo di definizione, a chiarirlo più completamente. Questo non è affatto il caso.

(1) Kant e Hamilton non hanno certamente tratto la conseguenza, ma da un canto essi erano poco felici nel loro tentativo, d'altro canto, per quanto vi riescano, essi stessi danno con ciò solo testimonianza contro il loro pensiero principale di una fondamentale differenza di classe. Così Kant, quando egli pone di fronte al diletto del volere, come diletto all'essere, il diletto del sentimento come disinteressato, il quale è appagato per mezzo della semplice rappresentazione. (Cfr. la pag. 78 di questo libro).

Vi è, in tal riguardo, una grande differenza tra la definizione del volere e la definizione di una particolare classe di giudizi, per mezzo dell'indicazione della specie del contenuto cui essi affermativamente o negativamente si riferiscono. Se si è dato soltanto qualche giudizio affermativo o negativo, si può allora rappresentarsi evidentemente ogni altro giudizio, tosto che si sa che cosa esso afferma o nega. Se al contrario qualcuno mostrasse, il più spesso possibile, di amare od odiare, e in diversi gradi di forza, per lui, se mai egli avesse voluto qualcosa in specie, non sarebbe mai completamente rappresentabile il fenomeno nella sua propria natura, per mezzo delle indicazioni della particolarità del volere, nelle relazioni menzionate. Se Lotze non avesse voluto dir altro noi potremmo dichiararci completamente d'accordo con lui.

Ma questo vale ugualmente per altre speciali classi che comunemente si subordinano al sentimento, poichè ciascuna di esse mostra, per servirmi di una espressione dello stesso Lotze, una tinta particolare. Per chi avesse avuto soltanto sentimenti di gioia e di tristezza sarebbe impossibile di avere la completa evidenza della loro interna proprietà, per mezzo di una definizione dello sperare e del temere; si può anzi già dir lo stesso riguardo a diverse specie di gioia: la gioia della buona coscienza e il piacere di un riscaldamento gradevole; la gioia che si prova alla vista d'un bel quadro, e il piacere d'un cibo gustoso, non sono forse semplicemente fra di loro quantitativamente diversi, ma lo sono qualitativamente, e, senza una esperienza specifica, la indicazione dell'oggetto particolare non ci potrebbe destare una rappresentazione del tutto corrispondente.

Per questa qualitativa differenza si dovrà certamente ammettere che, nel campo dell'amore, vi siano ancora differenze nella maniera di riferirsi all'oggetto. Ma con ciò non è detto che l'unità della stessa classe fondamentale non abbracci tutti i fenomeni dell'amore. Come tra i colori qualitativamente diversi, così anche tra i fenomeni di amore, qualitativamente diversi, vi è una essenziale affinità e accordo. Anche il paragone col campo del

giudizio lo rende manifesto. Ma se mancano qui altre differenze, nella maniera di riferirsi all'oggetto, affermare e negare sono almeno due diverse maniere del giudicare; esse si possono dire con ragione qualitativamente diverse. Tuttavia corrispondono l'una e l'altra, nel loro carattere generale; l'unità della stessa classe fondamentale le abbraccia insieme, e la loro separazione, sebbene parimenti prescritta dalla natura, non è però tale che, anche solo approssimativamente, abbia una importanza fondamentale, simile a quella che vi è tra rappresentazione e giudizio. Perfettamente lo stesso si può dire nel caso nostro. Anzi, che in una classificazione fondamentale dei fenomeni psichici, la differenza qualitativa di speciali maniere di amare, non può venire in considerazione, è, se possibile, ancor più evidente che la differenza di qualità dei giudizi non sono qui da prendersi in considerazione. Le classi fondamentali diverrebbero straordinariamente numerose, o piuttosto addirittura innumerevoli, perchè ciò che viene in relazione con un oggetto amato od odiato diviene anche di nuovo l'oggetto di un amore o di un odio e, assai comunemente, con una diversa colorazione del fenomeno. Anche lo stretto limite, che riceve ciascuna di queste classi fondamentali, sarebbe contrario allo scopo di una prima e fondamentale classificazione.

Perciò anche coloro i quali smembrano in molte classi fondamentali il campo da noi circoscritto come unico, nella loro classificazione non hanno tenuto conto di tutte queste differenze. Essi separano soltanto due classi: sentimento e volontà, e lasciano, al contrario, senza alcuna considerazione, tutte le speciali sfumature dei fenomeni di amore e odio, che vi sono nel campo che essi chiamano della volontà, e quelle ancor più numerose in quello che essi chiamano del sentimento. Così essi per mezzo del loro pratico diportamento, in un numero di casi di gran lunga maggiore, riconoscono che tali subordinate differenze non giustificano la separazione in diverse classi fondamentali, e con ciò è ammesso, in principio, se è giusta la nostra esplicazione, anche il rigetto di ogni differenza tra sentimento e volontà, come classi fondamentali.

7. Veniamo a una terza serie di discussioni, le quali confermeranno la nostra affermazione che volontà e sentimento appartengono entrambi naturalmente a una classe fondamentale.

Quando si trattava di stabilire la differenza fondamentale tra rappresentazione e giudizio, mostrammo che tutte le circostanze indicavano che una relazione completamente diversa col contenuto distingueva l'uno dall'altro fenomeno. Quando alla rappresentazione sopravviene il giudizio si trova una specie di contrari del tutto nuova, una specie del tutto nuova di intensità, una specie del tutto nuova di perfezione e imperfezione, e una specie del tutto nuova di leggi di formazione e successione. Anche la classe dell'amore e dell'odio, presa come un tutto, ci si mostrava allora, di fronte alla rappresentazione e al giudizio, distinta, per mezzo di proprietà, nella stessa versatile guisa.

Se nell'ambito di questa classe vi fosse ancora una fondamentale differenza nella maniera di riferirsi all'oggetto, allora, in conseguenza di ciò, noi dovremmo attenderci che anche qui, in maniera simile, l'un campo manifesterà dell'altro, in ognuna delle indicate direzioni, la particolarità del suo carattere.

Ma questo non è affatto il caso.

Anzitutto sarà facile persuaderci che, nell'ambito di tutto il campo del sentimento e volontà, in nessun luogo appare una diversità di contrari, dei quali due sarebbero così eterogenei agli altri due come lo sono amore e odio ad affermare e negare. Se noi anche paragoniamo gioia e tristezza con volere e non volere riconosciamo che qui e là, in fondo, abbiamo da fare con la stessa opposizione di caro e discaro, piacere e dispiacere. Certo questa opposizione appare, in ciascuno dei due casi, un poco modificata, secondo la diversa sfumatura dei fenomeni, ma la differenza non è più grande di quella che si troverà tra l'opposizione di gioia e tristezza, speranza e timore, coraggio e scoraggiamento, bramare e rifuggire, e molti altri nella classe. Lo stesso si può dire riguardo alla forza.

L'insieme della classe è chiaramente distinto per

mezzo di una specie particolare d'intensità (1). Le differenze della certezza, come abbiamo già notato avanti, sono imparagonabili con le differenze di grado di amore e odio, anzi sarebbe addirittura ridicolo se qualcuno dicesse: Questo mi è doppiamente probabile di quanto quello mi è caro, ecc. Ma, nella medesima classe, in nessuna parte si può dire lo stesso. Come i diversi gradi di persuasione, nel riconoscere e rigettare, si possono paragonare fra di loro, così avviene anche delle differenze fondamentali nell'amare e odiare. Come posso dire senza sconvenienza che accetto l'una cosa con maggiore certezza di quanto respingo l'altra, così posso anche dire che amo una cosa in maggior misura di quanto odio l'altra. E non solo la forza dei contrari, ma anche quella di gioia, appetire, volere e proponimento io posso determinare, l'una come maggiore o minore rispetto all'altra. Mi rallegro più di questo di quanto bramo quello, la mia brama di rivederlo non è così forte come il proponimento che ò di fargli sentire la mia disapprovazione, ecc.

Similmente si vede riguardo alla perfezione e imperfezione. Abbiamo veduto che, d'un canto, nelle rappresentazioni non vi è nè virtù, nè cattiveria morale, nè, d'altro canto, conoscenza o errore. Coi fenomeni del giudizio si aggiungono gli ultimi due, i primi due al contrario si trovano, come è stato già detto, esclusivamente nel campo dell'amore e dell'odio. Si trova ora forse solo in una delle due classi in cui si è smembrato il campo, nella classe della volontà, ma non in quella del sentimento? Si vede facilmente che questo non è il caso. Ma come vi è una volontà moralmente buona e moralmente cattiva, vi sono anche sentimenti moralmente buoni e cattivi, come per es. compassione, gratitudine, eroismo, invidia, gioia maligna, paura vigliacca, ecc. A cagione della mancanza di una delimitazione più chiara, di cui si è parlato, io non so certo fino a qual punto qualcuno ascriva forse uno o l'altro di questi esempi piutto-

(1) Cfr. *Appendice dell'Autore*, VI.

sto al campo della volontà, ma anche un solo di essi basterebbe per il nostro scopo (1).

Non si può anche affermare che veramente virtù e cattiveria siano comuni ai due campi, ma che nella volontà ancora sopravvenga a quelle una nuova classe particolare di perfezione e imperfezione; e fino adesso almeno, per quanto io sappia, nessuno l'ha indicato.

Volgiamoci all'ultimo punto del paragone, alle leggi della successione dei fenomeni.

Nei giudizi, sebbene essi non si mostrino in nessun modo indipendenti dalle leggi generali del corso delle rappresentazioni, sopravvivono ancora altre leggi particolari che non possono essere derivate da essi. Noi abbiamo già avvertito che queste leggi formano le basi più importanti della logica. Abbiamo già detto che in amore e odio il caso sia quasi un poco simile, e infatti, questi fenomeni non sono in vero indipendenti nè dalle leggi del corso delle rappresentazioni, nè da quelle della origine e successione dei giudizi. Ma tuttavia essi mostrano anche inderivabili leggi particolari della loro successione e del loro sviluppo, che formano la base psicologica dell'etica. Domandiamo ora come si comportano queste leggi.

Sono esse soltanto limitate forse alla classe della volontà? o i sentimenti e gli atti volitivi insieme dominano almeno solo una parte di esse, mentre un'altra, la quale si distingue per un nuovo e proprio carattere, ha valore esclusivamente per i fenomeni della volontà? Nessuna di entrambe è giusta. Piuttosto, in maniera del tutto simile, in un caso,

(1) È giusto che i nomi virtù e cattiveria vengano adoperati da noi in un senso troppo stretto, perchè si possa dire di ogni atto di amore o di odio che esso sia virtuoso o cattivo. Solo certi atti distinti in cui viene amato ciò che è veramente degno di amore, o ciò che è veramente degno di odio, noi onoriamo col nome di virtù, ed egualmente diamo il nome di cattiveria a certi atti distinti in cui è luogo un opposto comportarsi. Atti di amore e odio in cui appare evidente un corrispondente comportarsi non vengono chiamati da noi virtuosi. Potremmo forse mostrare che i concetti possono essere estesi così da essere applicabili in un senso del tutto generale. Tuttavia ci basti qui di avere esposto che essi, così come si applicano ordinariamente, non sostengono almeno l'ordinaria differenza tra sentimento e volontà.

vengon fuori separatamente atti di volontà, come, in un altro, atti di gioia e tristezza. Io mi rallegro o mi rattristo di un oggetto per un altro, mentre altrimenti mi avrebbe lasciato indifferente. E ugualmente appetisco e voglio qualcosa a cagione di un'altra, sebbene io, altrimenti, non la bramerei. Anche l'abitudine del godimento produce un più vivo desiderio quando ne sopravviene la mancanza, come, al contrario, un lunghissimo precedente bramare eleva e rafforza il sopravvenuto godimento.

Ma come avviene, diciamo, che essenzialmente le stesse leggi ànno valore per il campo dei sentimenti e per quello della volontà? E però sembra che qui consista addirittura la maggior opposizione che si mostra nel campo psichico. Poichè la volontà, a differenza di tutte le altre specie, è ritenuta il regno della libertà che esclude da sè, se non ogni influenza, certo però un dominio di leggi, come avviene in altri campi. Con ciò sembra qui che siamo alla presenza di una forte ragione per la tradizionale separazione di sentimento e volontà.

Il fatto del libero arbitrio, su cui si appoggia questa obbiezione, à formato, come è noto, da molto tempo, l'oggetto di laboriose lotte alle quali noi stessi prenderemo parte più tardi. Ma senza anticipare in qualche modo i futuri risultati, credo che siamo già adesso al caso di respingere quell'argomento. Se accettiamo che nel campo della volontà si trovi realmente quella piena libertà la quale fa apparire come possibile, nello stesso singolo caso, un volere e non volere, e un volere opposto, tuttavia non è certamente lo stesso in tutto il campo, ma solo forse là dove vengono in considerazione o diverse specie di agire o almeno agire e non agire, ognuno nella sua maniera, come un bene. Questo fu riconosciuto sempre ed espressamente da tutti i più importanti difensori del libero arbitrio. Ma, sebbene forse espresso meno chiaramente, ciò che tuttavia si fa riconoscere così manifestamente come la loro persuasione, è che tra quelle attività psichiche, che non possono essere chiamate un volere, e che si ascrivono ai sentimenti, si trovano parimenti atti liberi. Così il dolore del pentimento d'un fallo precedente, il piacere della gioia

maligna, e molti altri fenomeni di gioia e tristezza, si ritengono non meno atti liberi che il proposito di cambiare la propria vita, e la intenzione di recar danno a qualcuno. Anzi i sentimenti di un amore contemplativo di Dio sono per molti più meritevoli della pietosa partecipazione della volontà in servizio del prossimo, sebbene essi vogliano parlare di merito e demerito soltanto nel libero agire della volontà. Se a onta di ciò si parlava, in generale, soltanto di libera volontà, questo dipendeva, presso i filosofi antichi, come abbiamo veduto, dall'uso elargito di questo nome, e ugualmente esteso in senso più stretto al sentimento e alla volontà. Ma presso i moderni spesso dipende da altre oscurità che si mescolano nella loro ricerca. Così anche Locke non à mai chiaramente tracciato la differenza tra la facoltà di esercitare o di tralasciare un'azione a seconda che la si vuole o non si vuole, e la possibilità, nelle stesse circostanze, di volerla o non volerla. È dunque sicuro che, se vi è libertà nel campo dell'amore o odio, questa si estende non solo agli atti del volere, ma anche a certi atti del sentimento, ed è anche certo che, d'altra parte, ogni atto del volere, come ogni atto del sentimento, non può essere detto libero. Tanto basta per mostrare che, se riconosciamo la libertà, la distanza che separa il sentimento e la volontà non diviene maggiore, e che alla tradizionale classificazione non vien dato con questo alcun sostegno.

8. Ora abbiamo anche fatto la terza parte del cammino, che ci avevamo proposto, per la nostra indagine. La via che abbiamo tenuta adesso nell'esaminare le relazioni di sentimento e appetire, è stata essenzialmente la stessa di quella di prima, quando si trattava di dimostrare la differenza fondamentale tra rappresentazione e giudizio. Ma, passo per passo, questa volta, le nostre osservazioni davano un risultato contrario.

Riepiloghiamo questo risultato.

In primo luogo l'esperienza interna ci à mostrato che in nessuna parte può tracciarsi un limite netto tra sentimento e volontà. In tutti i fenomeni psichici, che non sono rappresentazioni o giudizi, abbiamo trovato un concorde carattere di riferirsi al

contenuto e che si possono dire tutti, in un senso unico, fenomeni di amore e odio.

In secondo luogo, se nella rappresentazione e giudizio, col negare una diversità nella maniera di aver coscienza di un oggetto, diveniva soprattutto impossibile la indicazione di una differenza, così, nel campo del sentimento come in quello della volontà, abbiamo visto, al contrario, che, con l'aiuto dell'opposizione di amore e odio, e della loro differenza di grado, ogni singola classe si può definire in considerazione dei particolari fenomeni che stanno in fondo a essa.

In terzo luogo finalmente noi abbiamo visto che nel sentimento e nella volontà non si trova una variazione di circostanze, come si mostra altrove, in una diversità della maniera di aver coscienza d'un oggetto.

Pertanto possiamo bene considerare come completamente dimostrata l'unità della nostra terza classe fondamentale e ci rimane solo di scoprire, come abbiamo fatto prima con la rappresentazione e il giudizio, adesso nel sentimento e nella volontà, quelle ragioni che favoriscono l'ignoranza della vera relazione.

9. Queste cagioni d'inganno mi sembra che possano essere state di tre sorta: psichiche, linguistiche e, se vogliamo dir così, storiche; tali cagioni, cioè, che furono date in altre questioni, per mezzo di precedenti errori della psicologia.

Consideriamo anzitutto le cagioni psichiche più importanti.

Abbiamo visto prima che i fenomeni della coscienza interna si fondono col loro oggetto in una particolare maniera. La percezione interna è compresa anche nell'atto stesso che essa percepisce, e così avviene del sentimento interno, che accompagna un atto, esso è anche parte del suo oggetto. Non ci voleva tanto per scambiare questa particolare maniera di congiungersi all'oggetto con una particolare maniera di un intenzionale riferirsi a esso, e così per separare da tutti gli altri i fenomeni di amore e odio, appartenenti alla coscienza interna, come una classe fondamentale da un'altra.

Se ripenseremo alla maniera in cui Kant si espri-

me intorno alla differenza del sentimento e del desiderare, credo che riconosceremo chiare tracce di una connessione tra la sua dottrina e la sopra menzionata differenza. Egli dice però che la facoltà appetitiva à una « relazione obbiettiva », mentre il sentimento si riferisce « solo all'oggetto » (1).

In Hamilton avviene lo stesso, e più notevolmente, quando egli più dettagliatamente si diffonde intorno alla separazione di sentimento e tendenza, e determinazioni che si possono del resto difficilmente metter d'accordo; l'una e l'altra indicano però d'accordo che a lui, nella classe 'del sentimento, stavano principalmente dinanzi agli occhi i fenomeni del sentimento che appartengono alla coscienza interna. La sua determinazione che il sentimento appartenga esclusivamente al presente è poi giustificata, e la sua caratteristica dei sentimenti come « soggettivamente soggettivi » è divenuta almeno concepibile. Anche l'indagine intorno all'origine dei sentimenti, come si trova nel secondo volume delle sue lezioni, è d'accordo completamente con una tale maniera di vedere (2).

Ma come va che, se la particolare riunione dei fenomeni interni col loro oggetto conduce qui a una distinzione di due classi fondamentali, nel campo della conoscenza non avviene lo stesso? Perchè non si à separato anche la percezione interna da ogni altra conoscenza, come una maniera propria, fondamentalmente diversa, di aver coscienza di un oggetto? La risposta è facile. Noi abbiamo veduto che una proprietà fondamentale della nostra terza classe è di includere in sè una quantità di specie, che sono l'una dall'altra più diverse di particolari classi di giudizi. Così era dunque qui soprattutto più facile di sconoscere l'accordo nel carattere generale di riferirsi all'oggetto, di quanto lo era nei fenomeni della conoscenza; e la stessa circostanza che questo campo non poteva condurre al-

(1) Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie*; I, p. 241, nota 1.

(2) *Lectures on Metaphysics*; II, p. 436 sgg. Cfr. anche LOTZE, *Mikrokosmos*; I Ed., I, p. 261 sgg. e altrove

l'errore, poteva dare occasione d'inganno nell'altro.

10. Ma a questa si aggiunge ancora un'altra cagione psichica. Come rammentiamo, Kant e i suoi seguaci indicavano qual differenza fondamentale tra volere e sentire la inderivabilità del primo dai fenomeni di questa classe. È fuori dubbio che i fenomeni della volontà realmente non possono essere derivati da altri fenomeni psichici. E io non penso qui forse che la particolare gradazione degli atti volitivi possono essere riconosciuti soltanto per mezzo di esperienza specifica, perchè questa è qualcosa che si può dire ugualmente di altre classi speciali di amore e odio. La sfumatura particolare della speranza di fronte al godimento del possesso, la particolare sfumatura della nobile gioia spirituale di fronte al basso piacere sensuale sono parimenti inderivabili. Un'altra circostanza è quella che, in una maniera eccellente, fa apparire proprio il volere come inderivabile, e fa nascere, giusto per esso, la inclinazione di considerarlo come attività di una particolare facoltà originaria.

Ogni volere o tendere, in senso proprio, si riferisce a un fare. Non è semplicemente un appetire che accada qualcosa, ma un bramare che avvenga qualcosa come conseguenza dello stesso bramare. Prima che qualcuno abbia acquistato la conoscenza, o almeno la congettura, che certi fenomeni di amore e di brama portano con sè, immediatamente o mediatamente, come conseguenza, gli oggetti amati, un volere è per lui impossibile.

Ma come può riuscirgli dunque di avere una tale conoscenza, o congettura? Dalla natura dei fenomeni di amore, siano essi fenomeni di piacere o di spiacere, di brama, di paura o d'altro, non si possono attingere. Non rimane dunque che o accettare che essi siano in lui innati o che essi, similmente come anche altre conoscenze di relazioni di forze, vengano da lui ricavate dalla esperienza. La prima cosa sarebbe manifestamente accettare un fatto del tutto straordinario che, se altro mai, non ammette alcuna derivazione. Ma la seconda, la quale certo è imparagonabilmente più probabile, premette chiaramente una particolare cerchia di esperienze, e la

esistenza e la reale attività di una specie particolare di forze cui si riferiscono queste esperienze. Pertanto la forza di certi fenomeni di amore, per la realizzazione degli oggetti cui essi fenomeni sono rivolti, è una condizione preliminare del volere; e anche se non si considera, come à fatto Bain, la facoltà di fare quale facoltà del volere stesso, dà, in certa guisa, primamente la facoltà di averlo. Essendo ora questa forza per la manifestazione e attività dell'amore e della brama della facoltà, completamente eterogenea alla facoltà di questi fenomeni stessi, e non apparendo perciò anzi ancor molto meno derivabile da essa, che essa dalla facoltà della conoscenza; così la facoltà di tendere e volere sembra anche naturalmente, in maniera eccellente, una facoltà inderivabile, sebbene la impossibilità della derivazione non abbia la sua ragione nel fatto che i rispettivi fenomeni stessi mostrino un carattere fondamentalmente diverso degli altri fenomeni di amore.

Al contrario, con più diligenti considerazioni, si troverà che qui si manifesta di nuovo un tratto dell'affinità che vi è tra i fenomeni del volere e quelli di amore e di brama. Se il volere premette la esperienza di una influenza di fenomeni di amore, per la produzione dell'oggetto amato, allora esso, manifestamente, premette che anche i fenomeni di amore, i quali non possono esser detti un volere, si mostrano efficaci in modo simile al volere, quantunque forse in grado più debole. Poichè se una tale azione si associasse esclusivamente al volere, allora si cadrebbe in un circolo fatale. Il volere premetterebbe la esperienza del volere, mentre naturalmente anche questa, al contrario, premette il volere. Altra cosa è se anche già il semplice bramare certi avvenimenti abbia per conseguenza il loro sopraggiungere; questo può ripetersi poi con la modificazione che gli dà la conoscenza di certa relazione di forza, cioè, può ripetersi come volere.

Bastino questi accenni fino a che più tardi ci occuperemo dettagliatamente del problema dell'origine della volontà.

Se noi, in una espressione di Kant, precedentemente considerata, intorno alla proprietà dei senti-

menti, riconoscemmo la concordanza della sua classificazione col fatto che certi fenomeni di amore appartengono alla coscienza interna, tuttavia altri, e non pochi, accennano assai chiaramente alle già considerate circostanze. Perchè Kant à definito la facoltà appetitiva addirittura come la « facoltà di essere per mezzo delle sue rappresentazioni, causa della realtà degli oggetti di queste rappresentazioni » ; e nello stesso luogo in cui egli parla di una relazione di rappresentazioni « esclusivamente col soggetto », riguardo alla quale esse « sono considerate in rapporto al sentimento del piacere », egli parla di un'altra « relazione obbiettiva, giacchè esse, considerate nello stesso tempo come causa della realtà di questo oggetto, vengono ascritte alla facoltà appetitiva ». Ma la limitazione delle due classi, che risulta, se si comprendono i fenomeni interni di amore come sentimenti, e se si mettono di fronte a tutti gli altri, non corrisponde affatto con quella alla quale si perviene se si separa da tutti gli altri fenomeni di amore, il tendere verso un oggetto, che premette, come conosciuta, la sopraddetta relazione di forze. Perciò noi troviamo in Kant quella sorprendente affermazione che ogni desiderio, anche se riconosciuto impossibile, come per es. quello di avere ali, sia già un tendere a ottenere il desiderato, e che contenga la rappresentazione della causalità del nostro appetire (1). Questo è un tentativo disperato per metter d'accordo la linea di demarcazione delle due classi, come lo richiede l'un punto di vista con ciò che è necessario per l'altro punto di vista. Altri àno preferito di estendere più in là la classe dei sentimenti, e fino al limite del proprio volere, e altri ancora àno assegnato a ognuna delle due classi parti più o meno considerevoli del campo intermedio. Da ciò la incertezza che abbiamo trovato nella delimitazione.

11. Noi dicevamo che siano da aggiungersi cagioni linguistiche a quelle psichiche che si trovano nella propria natura del fenomeno.

Aristotele, che aveva riconosciuto giustamente l'u-

(1) *Kritik der Urtheilskraft*; Einleitung III, Anm.

nità della nostra terza classe fondamentale, la chiama, come abbiamo veduto, col nome appetire (*ὄρεξις*). L'espressione fu scelta poco bene (1), poiché niente è più lontano dall'uso linguistico comune che chiamare la gioia un appetire. Però questo non impedì che il Medio Evo, qui come in molti altri rapporti, si lasciasse guidare dall'autorità del « Filosofo » e del suo traduttore, e che chiamasse la facoltà di tutti gli atti appartenenti a questo argomento « facultas appetendi » (2); e alle espressioni degli scolastici si associò più tardi Wolff, con la sua distinzione di facoltà conoscitive e appetitive.

Avendo ora ordinariamente la parola appetire un significato assai ristretto per potere abbracciare tutti i fenomeni psichici, oltre a quelli del pensare, così era facile congetturare che vi fossero dei fenomeni i quali non erano compresi nelle classi finora stabilite, e che quindi a queste dovesse essere coordinata una nuova classe. Che realmente anche questa circostanza non sia rimasta senza influenza lo fa vedere un passo di Hamilton, citato avanti (3).

12. Ma noi dicevamo che l'errore rispetto all'unità di questa classe di fenomeni psichici abbia avuto ancora una terza specie di cause. Errori commessi nelle indagini precedenti hanno avuto qui una influenza dannosa.

L'errore che qui soprattutto avevamo sott'occhio era che si consideravano rappresentazione e giudizio come fenomeni della stessa classe fondamentale.

(1) Aristotele fu condotto a ciò probabilmente per mezzo di una comprensione generalizzante di *δυναμός* e *ἐπιθυμία* le quali appaiono nella classificazione di Platone insieme a *λογισμός*; un segno di più per la verità della nostra osservazione, che tutte le classificazioni fondamentali di Aristotele si sono sviluppate da quelle di Platone. In altre parti una tale connessione non è da mettersi in dubbio.

(2) Soltanto rare volte si mostrano tracce di emancipazione, come per es. in TOMMASO D'AQUINO, quando egli, (*Summ. Theol.* P. I, Q. 37 art. 1) frequentemente adopera l'espressione « amare » come il nome più generale della classe.

(3) *Lectures on Metaph.* II, p. 420. Cfr. BRENTANO, *Psychologie* I, libro 2, capo 5, § 4.

Si trovarono le tre idee (come spesso si chiamano a preferenza) del vero, del buono e del bello, ed esse apparvero coordinate l'una con l'altra. Si credeva che dovessero avere un rapporto con tre lati coordinati, fondamentalmente diversi della nostra vita psichica. L'idea del vero si assegnò alla facoltà conoscitiva, l'idea del buono si assegnò alla facoltà appetitiva, e fu poi una ben gradita scoperta la terza facoltà, quella dei sentimenti per destinare a essa, come sua parte, l'idea del bello. Così già Mendelssohn, quando parla delle tre facoltà psichiche, fa menzione del vero, del buono e del bello. E da posteriori difensori di una simile ripartizione viene rimproverato a Kant che egli limitò il sentimento del piacere e dispiacere « unilateralmente all'estetico giudizio del gusto », e così pure « considerò la facoltà appetitiva non come forza puramente psicologica, ma in rapporto all'ideale del buono a cui deve servire » (1).

Sorgeranno certamente molte difficoltà, in una indagine più esatta, per vedere se sia veramente giustificabile la distribuzione del vero, del buono e del bello, nelle tre classi della facoltà conoscitiva, dell'appetitiva e del sentimento.

Abbiamo citato avanti un passo di Lotze, dove questo pensatore, che separa tuttavia anche volontà e sentimento come facoltà fondamentali, chiama « i principii morali di ogni tempo sentenze di un sentimento sensibile al valore ». Infatti Herbart (2) à assegnato tutta l'etica all'estetica, come un ramo particolare di una scienza più generale, cosicchè in lui l'ideale del bene minaccia di scomparire completamente in quello del bello, o di subordinarsi a quel più comprensivo pensiero, come una particolare formazione.

Altri hanno fatto un tentativo opposto. Essi hanno posto il bello sotto il concetto del buono, come, per es., Tommaso d'Aquino, quando dice che il

(1) J. B. MEYER, *Kants Psychologie*, p. 120.

(2) In sostanza già Adam Smith à fatto lo stesso, se Kant à ragione, dicendo che bello sia ciò che eccita un diletto disinteressato. Già molto tempo prima di loro Agostino diceva: « Honestum voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus » (83 Q. Q. q. 30).

buono sia ciò che piace, e bello ciò di cui piace l'apparizione (1). Qui viene considerata primariamente l'apparizione del bello come qualcosa buona, e poi, naturalmente, anche ciò che evoca il fenomeno, rispetto a questo, è un buono. Infatti la bellezza, in questo senso, appartiene, senza dubbio, al bene; ma anche deve esser detto qualche cosa simile della verità, e perciò sembra che a tutti e tre sia comune il carattere dell'appetibile, come già, anche perchè si tratta di tre ideali, non si potrebbe pensare altrimenti.

È necessario dunque di comprendere in qualche altra maniera la triade del bello, del vero e del buono, e allora si vedrà che essa sta realmente in rapporto con una triplicità della nostra vita psichica, ma non con la conoscenza, il sentimento e la volontà, invece con quella triade che abbiamo distinto nelle tre classi fondamentali dei fenomeni psichici.

Ogni classe fondamentale di fenomeni psichici à una propria specie di perfezione, e questo si fa conoscere nel sentimento interno che, come abbiamo veduto, accompagna ogni atto. Agli atti più completi di ogni classe fondamentale è immanente, come diciamo, una nobile gioia che li concerne. La più alta perfezione dell'atto rappresentativo consiste nella considerazione del bello, sia esso sostenuto dall'azione dell'oggetto, o sia indipendente da questa. A essa si associa il più alto godimento che possiamo provare nell'atto rappresentativo come tale. La più alta perfezione dell'atto giudicativo consiste nella conoscenza della verità, per lo più, come è naturale, nella conoscenza di tali verità che ci manifestano, più di altre, una ricca piena di essere. Questo è, per es., il caso quando comprendiamo una legge per mezzo della quale, come per la legge di gravitazione, viene spiegato a un tratto

(1) De ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus... Pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet. (*Summ. Theol.* P. II, 1, Q. 27, A. 1 ad 3).

un esteso campo di fenomeni. Perciò il sapere è una gioia, è un bene in sè e per sè e, astrazion fatta da ogni pratica utilità che concede « tutti gli uomini bramano per natura di sapere », dice il grande pensatore che gustò, più che molti altri, la gioia della conoscenza. E di nuovo egli dice: « La considerazione conoscitiva è la cosa più dolce e migliore » (1). La più alta perfezione dell'atto di amore consiste finalmente nella libera elevazione a beni più alti, non frenata da riguardi al proprio piacere e al proprio guadagno, nell'abbandono pronto al sacrificio di sè stesso, acciocchè, per la sua perfezione, più e soprattutto è degno di amore, nell'esercizio della virtù o dell'amore del bene per sè stesso, e secondo la sua perfezione. La gioia che è immanente nell'atto nobile, e soprattutto nel nobile amore, è ciò che corrisponde, in simil guisa, a questa perfezione; come la gioia della conoscenza e la contemplazione del bello corrispondono alla perfezione degli altri due lati della vita psichica. L'ideale degli ideali consiste nella unità di ogni vero, di ogni bene e di ogni bello, cioè in una essenza la di cui rappresentazione mostra la infinita bellezza e in essa, come nel suo archetipo che infinitamente la supera, mostra ogni pensabile finita bellezza, la di cui conoscenza manifesta la verità infinita e in essa, come nella sua prima causa esplicativa, manifesta ogni finita verità; e il di cui amore ama l'infinito bene che tutto comprende, e, in esso, ogni altro che prende parte alla perfezione, in una maniera finita. Questo, dico, è l'ideale degli ideali; e la beatitudine di ogni beatitudine consiste nel triplice godimento di questa triplice unità, contemplandosi la infinita bellezza, e riconoscendosi per la sua contemplazione, come verità necessaria e infinita e, divenuta manifesta, quale amabilità infinita, verrebbe amata come il bene infinito, con abbandono completo e necessario. Questa è anche la promessa della beatitudine che vien data nella più perfetta delle religioni che sono apparse nella storia, nel cristianesimo,

(1) ARISTOTELE, *Metaph.* A. 1, A 7.

e con questo sono d'accordo i più grandi pensatori del paganesimo e specialmente Platone, pieno di divino entusiasmo, nella speranza di una tale beatifica felicità.

Noi vediamo che, anche se si rigetta con noi il sentimento come una classe fondamentale, se si accetta soltanto la nostra classificazione fondamentale, la triade degli ideali del bello, del vero e del buono si può spiegare bene col sistema delle facoltà psichiche. Anzi essa diviene per questo soprattutto completamente intelligibile; e anche in Kant non fanno difetto espressioni le quali rendono testimonianza che soltanto per mezzo della relazione del bello con l'atto rappresentativo, come abbiamo esposto, vien dato a esso il posto che gli conviene. Voglio qui soltanto, fra i molti, far notare un altro passo dei diversi suoi scritti. Nella *Critica del Giudizio*, Kant dice: « Un oggetto la di cui forma viene giudicata come causa del piacere annesso alla rappresentazione d'un tale oggetto; con la rappresentazione del quale oggetto questo piacere viene anche giudicato come necessariamente associato, e, conseguentemente, non solo per il soggetto che comprende questa forma, ma per tutti quelli che giudicano; allora l'oggetto si chiama bello e la facoltà di giudicare per mezzo di un tale piacere (per conseguenza anche in una maniera universalmente valida) si chiama gusto (1). Negli « *Elementi metafisici della Giurisprudenza* » (1797) egli ripete ancora una volta che vi è un piacere il quale non è già associato con nessun appetire dell'oggetto, ma con la semplice rappresentazione che si ha di un oggetto, e avverte: « Il piacere che non è necessariamente associato all'appetire d'un oggetto, che non è dunque in fondo un piacere alla esistenza dell'oggetto della rappresentazione, ma che si connette semplicemente alla sola rappresentazione, si potrebbe chiamare contemplativo o diletto inattivo. Il sentimento di questa ultima specie di piacere chiamiamo gusto » (2).

(1) *Kritik d. Urtheilskr.* Einl. VII.

(2) *Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre*; Cap. 1. Anche Tommaso d'Aquino, il quale, come soprattutto la scuola peripatetica, ebbe comune

Si avvera così la nostra affermazione che la sconoscenza della diversità fondamentale di rappresentazione e giudizio preparava l'accettazione di un'altra differenza fondamentale che realmente non è; e che così il primo errore, commesso nella classificazione dei fenomeni psichici, contribuiva essenzialmente all'origine del secondo. Sembra che questa circostanza sia divenuta un non trascurabile momento disturbatore.

Oltre a ciò il nuovo errore fu naturalmente anche favorito per la mancanza di chiarezza intorno al proprio principio della classificazione. Noi abbiamo già parlato innanzi di questo e possiamo risparmiarci adesso perciò altre parole.

Possa avere ancor contribuito ciò che si voglia a far ritenere erroneamente il sentimento e la volontà come due diverse classi di fenomeni psichici, io credo che abbiamo già posto insieme, nell'esame precedente, le cagioni principali dell'errore. Esse sono così varie e importanti che non dobbiamo meravigliarci se parecchi eccellenti pensatori ne ebbero motivo a deviare, e così spero che, per mezzo della esposizione che ne è fatta, sia sparita ogni titubanza contro la omogeneità che sosteniamo fra sentimento e volontà. Ma poi sembra che la nostra classificazione fondamentale sia ben assicurata. Dobbiamo perciò considerare come stabilito che i fenomeni psichici mostrano nè più e nè meno che una triplice differenza fondamentale rispetto al loro riferirsi al contenuto, o, come possiamo esprimerci, rispetto alla maniera di aver coscienza di un oggetto; e che essi, per conseguenza, si smembrano in tre classi fondamentali: nella classe delle rappresentazioni, in quella dei giudizi, e in quella dei fenomeni di amore e odio.

con Kant l'errore di riunire nella stessa classe fondamentale la rappresentazione e il giudizio, dà testimonianza, nel passo citato più sopra, (cfr. la nota a pag. 99) della relazione del bello con la rappresentazione. In un altro luogo egli dice: « Bonum proprie respicit appetitum... Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur, quae visa placent » (*Summ. Theol.* P. I, Q. 5, A. 4 ad. 1).

**Comparazione delle tre classi fondamentali
con il triplice fenomeno della coscienza interna.
Determinazione del loro ordine naturale**

1. Le tre classi fondamentali della rappresentazione, giudizio e amore, che abbiamo stabilito, ci rammentano una triade di fenomeni già avanti trovata. Nella coscienza interna, che accompagna ogni fenomeno psichico, vedemmo una rappresentazione che si riferiva a questo, insieme a una conoscenza e a un sentimento, e manifestamente ciascuno di questi momenti corrisponde a una delle tre classi delle attività psichiche che sono risultate (1) dalla nostra indagine.

Da ciò vediamo che i fenomeni delle tre classi fondamentali s'intrecciano l'un con l'altro, nella maniera più intima; poichè un legame più intimo di quello che vi è fra i tre momenti della coscienza interna non è concepibile.

Noi vediamo inoltre che le tre classi sono di una estrema estensione; non vi è atto psichico che non sia compreso in esse. A ogni classe appartiene una certa onnipresenza in tutta la vita psichica.

Ma da ciò non segue, come anche abbiamo sopra avvertito, che esse siano derivabili l'una dall'altra. Da ogni stato d'insieme della vita psichica si può vedere che siamo capaci di relazioni psichiche delle tre classi. Ma si può pensare, senza contraddizione, che una vita psichica perduri a colui che manchi di una o anche due di quelle specie, o della capacità di averle. Ugualmente una differenza rimane tra le attività psichiche che, in un senso relativo, si devono dire semplici atti di rappresentazione, e altri in cui questo non si può dire, in quanto l'oggetto primario di un atto viene ora semplicemente rappresentato, ora anche affermato o negato, ora, nello stesso tempo, in qualche guisa, amato od odiato. Nell'ultimo caso vengono, per così dire, toccate direttamente delle corde che nel primo avevano soltanto dato risonanza.

(1) Cfr. *Appendice*, II.

Il fatto serve così per testimoniare soltanto la importanza universale di ognuna delle tre classi, e questa testimonianza, quando si tratta della questione che riguarda il carattere fondamentale della classe, è certamente gradita. Nè si può addurre per sè la triplice ripartizione comune, in conoscenza, sentimento e volontà.

Hamilton, probabilmente perchè comprese l'importanza della questione, à certo anche preteso, per gli atti volitivi, completa generalità. « Nei nostri libri filosofici » egli dice « posson certo conoscenza, sentimento e tendenza star separati l'uno dall'altro, in libri e capitoli, ma nella natura essi sono contessuti insieme. In ognuna anche delle più semplici modificazioni dello spirito la conoscenza, il sentimento e la volontà si trovano insieme per formare lo stato psichico » ecc. (1). Ma per colui che analizza il concetto del volere non può rimaner dubbio che Hamilton affermava, per la sua terza classe, qualcosa che è impossibile. Un volere diviene però, come anche dicemmo avanti, soltanto possibile per mezzo del pensiero a un proprio effettuare, una circostanza la quale, come fa vedere soprattutto il poco generale carattere di questo concetto di classe, dimostra, in particolar modo, quanto sia lontano dal trovare applicazione in una primitiva attività.

Vediamo così, anche verso questo lato, quanto sia vantaggiosa la nostra classificazione in paragone delle altre attualmente in uso, sebbene io non voglia accordare a questo fatto una importanza così decisiva come a molti risultati delle nostre precedenti indagini.

2. Ci rimane adesso solo a rispondere ancora a una questione per la quale anche la risposta fu preparata, anzi anticipata, nelle indagini precedenti. Si tratta della questione della successione naturale delle tre classi.

Come avviene dappertutto, anche nel caso nostro, la relativa indipendenza, semplicità e generalità

(1) *Lect. on Metaph.* I, pag. 188. Più tardi (ivi II, pag. 433) egli ripete ancora una volta lo stesso pensiero, ma non più con la stessa sicurezza.

della classe deve essere determinante secondo il suo ordine.

Accettando questo principio è chiaro che alla rappresentazione appartiene il primo posto, poichè essa è il più semplice dei tre fenomeni, mentre il giudizio e l'amore includono sempre in sè una rappresentazione. Essa è così la più indipendente, essendo la base delle altre, e perciò stesso, questo fenomeno, è anche il più generale. Non dico questo per negare che anche il giudizio e l'amore siano presenti, in qualche modo, in ogni stato psichico; ciò abbiamo rilevato or ora espressamente. Ma abbiamo però, nello stesso tempo, notato una certa differenza di generalità, in quanto l'oggetto primario è presente alla coscienza, necessariamente e generalmente, solo in quella maniera della inerenza intenzionale che è propria al rappresentarsi. Anche si potrebbe immaginare, senza contraddizione, un essere che sia soltanto fornito della facoltà del rappresentarsi, senza che abbia la facoltà del giudizio e dell'amore, ma non il contrario; e le leggi del corso della rappresentazione, in una tale finzione psichica, potrebbero essere alcune di quelle che anche adesso manifestano la loro influenza nella nostra vita psichica.

Per simili ragioni appartiene al giudizio il secondo posto, poichè il giudizio è, dopo la rappresentazione, la classe più semplice. Esso à per sua base la rappresentazione, ma non i fenomeni di amore e odio. Il pensiero di un essere che mette insieme gli atti rappresentativi con gli atti giudicativi, e tuttavia rimane senza emozione di amore o di odio, non contiene alcuna contraddizione, e noi siamo al caso di aggiungere a quelle leggi del corso delle rappresentazioni di cui parlavamo, una certa corona di leggi particolari del giudizio, nelle quali ancora vengono evitati completamente tutti i fenomeni di amore. Altrimenti avviene di questi fenomeni se si considerano nella loro relazione coi giudizi (1). Non è certo necessario che

(1) Da alcune osservazioni che son fatte nell'*Appendice* si potrà facilmente rilevare che, alle relazioni affettive, secondo l'Autore, anche oggi si

colui il quale ama qualcosa creda che essa esiste, o pure che possa soltanto esistere, ma nondimeno ogni amare è un amar che sia qualcosa, e se un amore produce l'altro, se uno viene amato per l'altro, questo non accade mai senza che vi partecipi un credere a certe relazioni tra l'uno e l'altro. Secondo il giudizio intorno all'essere o non essere, la probabilità o improbabilità di ciò che si ama, l'atto di amore è ora gioia, ora tristezza, ora speranza, ora timore e prende così ancor varie altre forme. Sembra infatti inconcepibile che un essere sia dotato della facoltà di amare e odiare senza quella del giudicare. È ugualmente impossibile di stabilire qualsiasi legge di successione per questa specie di fenomeni che faccia a meno completamente dei fenomeni del giudizio. Riguardo alla indipendenza, alla semplicità, e perciò stesso anche, riguardo alla generalità, questa classe dunque del giudizio, vien dopo. Riguardo alla generalità, naturalmente, solo nel senso in cui si potrebbe parlare, anche nella rappresentazione e nel giudizio, di una differenza di generalità.

Da ciò che abbiamo detto si vede che sconocono completamente la vera concatenazione dei fatti coloro i quali, come avviene giusto ai nostri giorni, da molte parti, considerano la volontà come il primo tra tutti i fenomeni psichici. Non solo il rappresentarsi è manifestamente una condizione preliminare del volere, ma le discussioni che abbiamo fatto ora mostrano che anche il giudicare precede soprattutto all'amare e odiare, e tanto più al fenomeno relativamente tardo del volere. Quei filosofi rovesciano dunque l'ordine naturale, proprio al contrario.

Come la classificazione naturale che abbiamo trovato, così prenderemo per base anche l'ordine naturale dei suoi membri, nelle seguenti indagini più speciali. Parleremo prima delle leggi delle rap-

deve assegnare il terzo posto, quantunque non per le stesse ragioni che sono qui esposte. Egli crede però che certe attività psichiche, come per es., tra i sensi, vedere e udire, non includono in sè stesse ugualmente una relazione affettiva secondaria, come una secondaria relazione del giudizio; la relazione del giudizio sembra quindi che sia generale. Nota del Traduttore.

presentazioni, poi di quelle del giudizio e finalmente di quelle di amore e odio. Certamente sarà impossibile di escludere del tutto, nella considerazione della classe precedente, uno sguardo alla seguente; giacchè la sua indipendenza, come fu affermato da noi, potrebbe esserlo soltanto in un senso limitato e relativo. La volontà s'innesta dominando non solo nel mondo esterno, ma anche nel campo interno delle rappresentazioni, e anche i sentimenti hanno un'influenza sul suo corso. Nella stessa guisa è noto quanto spesso gli uomini tengono per vera qualcosa per il fatto che lusinga la loro vanità, o corrisponde in qualche modo ai loro desideri. La classificazione più naturale, come l'ordine naturale dei suoi membri, è sempre qualcosa di artificiale. Mentre Comte, nella sua celebre gerarchia delle scienze, poneva tutte le discipline teoriche in una serie, di contro a essa Herbert Spencer poneva la sua dottrina del « Consensus » di tutte le scienze, la quale impedisce di chiamare prima l'una di fronte all'altra. Forse questa affermazione oltrepassò la misura, ma Comte stesso aveva ammesso che la sua gradazione non è assoluta, e che anche la scienza precedente può esser forse sorretta e innalzata dalla seguente.

APPENDICE

(Note supplementari dell'autore)

L'interesse dei contemporanei si è rivolto tardivamente a certe indagini della mia « *Psychologie vom empirischen Standpunkte* » ma poi ciò è accaduto con crescente energia, e si è sempre più esteso.

Avvenne così che solo da poco tempo mi si chiese il permesso di ripubblicarle nella traduzione italiana.

Ma addivenendo volentieri a un desiderio così onorifico, trovo giusto di aggiungere alcune osservazioni, per correggere degli errori che credo siano contenuti in quelle indagini. Mi sembra meglio di

far così, anzichè cambiare la forma del testo stesso. Però queste note non vogliono sempre e dappertutto ritirare e correggere, vogliono anche piuttosto molteplici respingere attacchi, e qui e là comunicare qualcosa del tutto nuova, cui io, indagando, nel frattempo, son pervenuto. Questo avviene nel modo più breve che mi sia possibile e ciò naturalmente non ne facilita l'intelligenza; non pertanto oso sperare che, come fecero recentemente quelle parti della mia « *Psychologie vom empirischen Standpunkte* » anche queste note daranno similmente impulso a qualche lettore.

I.

La caratteristica di ogni attività psichica consiste, come credo di aver mostrato, nel riferirsi a qualcosa come oggetto. Per conseguenza ogni attività psichica sembra di esser qualcosa relativa. E infatti, Aristotele, quando enumera le diverse classi principali del suo *πρός τι*, fa anche menzione della relazione psichica. Però egli non trascura di fare attenzione a qualcosa che distingue questa classe dalle altre. Se in altre relazioni tanto il fondamento che il termine sono reali, qui lo è solo il fondamento.

Chiariamo un poco la sua opinione. Se prendo un relativo dalla classe più estesa delle relazioni di paragone, per es. un maggiore o minore, allora, se il maggiore è, deve essere anche il minore. Se una casa è più grande di un'altra deve essere anche l'altra casa, e avere una grandezza.

In maniera simile delle relazioni di uguaglianza e differenza si può dire di ogni relazione di causa ed effetto. Affinchè sia una tale relazione deve esistere tanto ciò che causa, quanto ciò che viene causato. La causa agisce solo per tanto tempo fin quando l'effetto vien prodotto. Nessun effettuare senza un contatto temporale. E le cose che si toccano temporaneamente hanno comune il limite temporale, come quelle che si toccano spazialmente hanno comune il limite spaziale.

Se l'azione continua, persiste allora questa coincidenza temporale, tanto quanto dura l'azione.

Tutt'altro avviene al contrario nelle relazioni psichiche. Se qualcuno pensa qualcosa, il pensante deve esistere, ma non è necessario che esista l'oggetto del suo pensiero, anzi, se qualcuno nega qualcosa, in tutti i casi in cui la negazione è giusta, è addirittura escluso che quella tal cosa esista.

Il pensante è dunque la sola cosa che vien richiesta dalla relazione psichica. Il termine della cosiddetta relazione non deve affatto esser dato in realtà. Si potrebbe perciò dubitare se vi è qui realmente qualcosa di relativo, e se non esista piuttosto soltanto qualcosa che sia, in certi rispetti, simile a un relativo, ciò che si potrebbe perciò dire « relativosimile ». La somiglianza consiste in ciò che, come colui il quale pensa un relativo nel senso proprio, anche quello che pensa un'attività psichica, pensa in certa guisa, nello stesso tempo, due oggetti, l'uno per così dire in modo retto, l'altro in obliquo. Se io penso un uomo che ama i fiori, l'amante dei fiori è l'oggetto che penso in modo retto, ma i fiori sono ciò che penso in obliquo. Ma questo è simile a quel caso in cui penso di uno che è più grande di Caio. Il più grande vien pensato in modo retto, Caio in obliquo.

Non ignoro che oggi molti, in opposizione ad Aristotele, negano che, affinchè uno sia alquanto più grande o più piccolo di un altro non si richieda l'esistenza di quest'ultimo. Così, per es., una quantità di tre sarebbe più piccola di un trilione, possa questo esser dato o pur no. In tal modo parrebbe tolta dunque quella differenza di cui ò parlato. Anzi noi la vedremmo al contrario addirittura al rovescio, se ci avvallessimo anche delle ulteriori affermazioni, delle quali molti si compiacciono, che una quantità di tre sia più piccola di un trilione, anche quando non esistano nè il trilione, nè il tre. Quindi, acciocchè qualcosa stia in relazione psichica, è essenziale, se non la esistenza dell'oggetto, quella di uno che vi si riferisca psichicamente. Però, come potrebbe una quantità di tre esser più piccola di un trilione, se essa non è più, affatto, una quantità di tre? Poichè essa non

continua a essere una quantità di tre più di quanto dura. Come un dado, se si è trasformato in palla, cessando di essere, anche à cessato di avere sei facce quadrate, e di essere un dado. Vediamo dunque che qui, per mezzo di equivocazioni, siamo di fronte a un'illusione. Chi dice che tre è più piccolo di un trilione non vuole affermare positivamente la esistenza d'una relazione, egli dice invece soltanto che, se esiste una quantità di tre e un trilione, deve esistere quella relazione tra loro. In altri termini, che in nessun caso può esistere tre e un trilione, senza quella relazione.

Similmente non si può neanche riferirsi al caso in cui diciamo che un nipote sia più grande di quanto lo fosse stato suo nonno, quando poi però il nonno non è come il nipote. Anche qui quest'affermazione non vuol dir che il nipote sia più grande del nonno. Poichè se questo fosse, nel caso in cui un più vecchio venga sorpassato in grandezza da un più giovane, nel momento in cui questi à raggiunto la grandezza di quello, non potrebbe esser detto soltanto che egli sia adesso ugualmente grande come quello, ma anche che egli sia più grande e più piccolo di quello.

Ma questo è assurdo. È giusto piuttosto solo di dire che egli, come ci esprimiamo, è più grande di quanto era l'altro, ed è più piccolo di quanto l'altro sarà, ciò che non significa altro che, se il più giovane avesse ancora la grandezza che ebbe prima, o la grandezza che avrà, il più vecchio non sarebbe a lui uguale in grandezza, ma più grande, o rispettivamente più piccolo.

Qualcosa di simile avviene se dico: Tizio è più grande di quanto lo crede Caio. Qui non esiste una propria relazione di grandezza, quantunque vi sia una certa altra specie di relazione di comparazione tra ciò che è grande e chi gli ascrive, giudicando, una grandezza, nella quale, come facilmente si riconosce, è in gioco anche il carattere proprio della relazione psichica. Kant disse una volta che cento talleri reali non sono uno di più di cento talleri pensati. Ma la verità è che cento talleri pensati non sono soltanto uno di meno, ma cento talleri meno dei talleri reali. O piuttosto,

cento talleri pensati, non essendo alcuna somma, non possono anche stare in nessuna relazione di grandezza con cento talleri reali, come avviene tra le somme; nè in relazione di uguale e uguale, nè di più grande e più piccolo, nè di più piccolo e più grande.

Non voglio concludere questa nota intorno alla relazione psichica, senza aver tenuto in considerazione l'opinione di alcuni che vogliono una distinzione tra « essere » ed « esistere ». E qui tanto l'una che l'altra espressione devono esser prese del tutto nel senso proprio. Potrebbe d'altronde venire in mente a qualcuno di dire che se ci si riferisce psichicamente a qualcosa, come oggetto, questo sia sempre così propriamente come lo siamo noi stessi, sebbene questa cosa non esista sempre così come noi.

Forse fino adesso nessuno dei rappresentanti di questa opinione è andato tanto lontano (1). Tut-

(1) Questo però sembra che abbia fatto G. CALÒ (*Concezione Tetica e Concezione Sintetica del giudizio*. Prato, 1898), che è forse, con Vailati, colui che si è occupato di più, in Italia, della teoria del giudizio, stabilita dall'Autore. Ma con la differenza che mentre veniva approvata da Vailati, Calò la confuta, ritenendo che la rappresentazione sia già un debole riconoscimento di essere.

Ora, giacchè ognuno che nega qualcosa non può farlo senza rappresentarsela, così, manifestamente, secondo Calò, ognuno che nega sarebbe in contraddizione con sè stesso, perchè, nello stesso tempo, ritiene di non essere ciò che invece ritiene che sia. Mi sembra perciò che un essere infinitamente perfetto, come Dio, potrebbe avere soltanto una rappresentazione di qualche cosa che realmente è; egli di nulla potrebbe sapere che non sia, perchè, altrimenti, terrebbe per essere ciò che non è; e si contraddirebbe, ritenendo una cosa, come quando neghiamo, che nello stesso tempo sia e non sia. Ma non posso comprendere in qual senso si può chiamare ancora onnisciente un essere che manca di ogni conoscenza negativa.

Ciò che inoltre dice Calò è conseguenza della confusione che fa tra il giudizio secondario e la rappresentazione primaria. Chi si rappresenta un Pegaso, ed è cosciente di farlo, afferma sè stesso come avente quella rappresentazione, ma non afferma il Pegaso.

La teoria del giudizio doppio espresso nelle enunciazioni categoriche, teoria che fu posteriormente elaborata dall'Autore, è ritenuta da Calò come una ritrattazione della teoria della relazione fra rappresentazione e giudizio. Ma non si vede perchè non si debbano trovare, nel campo del giudizio, come in quello della rappresentazione, accanto a giudizi semplici, anche giudizi complessi; e se nel campo della rappresentazione, per es. quella di un colo-

tavia del rosso, dell'azzurro che vediamo, dei suoni che udiamo e degli altri oggetti dei sensi, alla cui esistenza la scienza non crede, molti di loro sicuramente insegnano che essi veramente non *esistono*, ma che pure *sono*.

E se pensiamo concetti universali, essi affermano che gli universali, che sono i loro oggetti, *sono* come universali, sebbene non *esistano*.

Confesso che sono incapace di trovare in questa differenza tra essere ed esistere assolutamente qualsiasi senso. Per quanto riguarda gli universali, l'accettare che essi *siano* è in ogni caso tanto assurdo quanto quello che essi *esistano*, perchè ci porta in contraddizione. Il principio di contraddizione non solo rigetta che la stessa cosa, nello stesso tempo, esista e non esista, ma, in ogni caso, anche che la stessa cosa, nello stesso tempo, sia e non sia. Che si dovrebbe pensare per un triangolo in universale? Manifestamente qualcosa cui conviene tutto ciò che vale per tutti i triangoli insieme, ma niente di ciò che vale per uno e per un altro no. Per il triangolo in universale perciò si dovrebbe negare che sia rettangolare, e similmente che sia acutangolare, e similmente che sia ottusangolare, da dove ne seguirebbe che il triangolo in universale non sia nè rettangolare, nè acutangolare, nè ottusangolare. Ma proprio questo contraddice la natura del triangolo in generale, perchè, parlando in generale, non può darsi alcun triangolo che sia nè rettangolare, nè acutangolare, nè ottusangolare. Così conviene anche a ogni triangolo di avere differenze specifiche e individualizzanti, quantunque queste differenze siano diverse in uno e in un altro triangolo.

E perciò dovrebbe esser proprio, anche al trian-

rato rosso, la solubilità è unilaterale (il colorato può scindersi dal rosso, non il rosso dal colorato) così, in certi casi, può trovarsi una simile in un giudizio doppio.

Mi sorprende del resto che Caló, in contrasto con la considerazione in cui è tenuto qui i suoi argomenti, non abbia sentito il bisogno di esaminare i vari e validi argomenti, su cui l'Autore basa la sua separazione di rappresentazione e giudizio in due diverse classi fondamentali. Nota del Traduttore.

golo in universale, di avere differenze specifiche e individualizzanti. Ma ammettere questo e affermare ancora la sua universalità e indipendenza da ogni differenza individuale, sarebbe una tale contraddizione della quale una più flagrante non potrebbe esser pensata. Ma per provare che è impossibile di utilizzare generalmente, per la relazione psichica, quella differenza tra essere ed esistenza, per la quale non posso concepire alcun senso ragionevole, è già risultato abbastanza nella menzione che ò fatto più sopra dei casi in cui facciamo, nello stesso tempo, un oggetto che ci rappresentiamo, oggetto di una giusta negazione.

L'uso della parola relazione, come quello delle altre parole, riguarda la determinazione positiva, e perciò non sono escluse arbitrarie deviazioni. Io mi attengo qui alla limitazione antica, già data da Aristotele. Se qualcuno vuol parlare anche di relazioni di comparazione, dove una cosa è, e l'altra fu, o sarà; o anche quando ce la rappresentiamo, senza che sia in alcun tempo, perchè possiamo anche qui fare comparazioni, allora sarebbe stolto di impegnarsi con lui in una questione di parole.

II.

Se dicevamo che la relazione con qualcosa, come oggetto, sia maggiormente la caratteristica dell'attività psichica, questo non deve essere interpretato come se per attività psichica e relazione con qualche cosa, come oggetto, sia da comprendere addirittura la stessa cosa. Già si fa vedere il contrario, con chiarezza, in quanto, come dicevamo, ogni attività psichica si riferisce a sè stessa come oggetto, non primariamente, ma secondariamente, o, come si esprime Aristotele, che già aveva notato il fatto, « accanto » ἐν παρόχω. Noi dunque abbiamo sempre nell'unica attività psichica una pluralità di relazioni e una pluralità di oggetti.

Ma come oggetto secondario dell'attività psichica, io già lo rilevai nella mia *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, non si à da pensare una sola di queste relazioni, come forse quella con l'oggetto primario, ciò che assai visibilmente condurrebbe a una indefinita moltiplicazione (perchè

dovrebbe esservi una terza relazione, che avrebbe per oggetto la secondaria, una quarta, che avrebbe per oggetto la così sopraggiunta terziaria ecc. ecc.). Ma si à da pensare come oggetto l'attività psichica, per dir più esattamente, il psichicamente attivo, in cui, con la relazione primaria è anche inclusa la stessa secondaria. Ma sebbene dunque ogni infinita moltiplicazione delle relazioni psichiche *ἐν παρόγω* non abbia luogo, pure non segue da ciò che essa sia da pensarsi come una singola. Le relazioni psichiche, quantunque esse abbiano lo stesso oggetto, possono tuttavia essere parecchie, se i modi delle relazioni sono parecchi, e questo troviamo nelle relazioni psichiche *ἐν παρόγω*. Abbiamo distinto tre classi fondamentali di modi: rappresentazione, giudizio e fenomeni affettivi. Egli è evidente che nelle relazioni psichiche *ἐν παρόγω* quella della rappresentazione non manca mai, perchè essa è la condizione preliminare delle altre. Ma così come questa, non manca mai il giudizio, e, per dir più particolarmente, vi è sempre un riconoscere evidente. Oltre a ciò si crede, anche assai comunemente, che in ogni attività psichica sia data una cosiddetta intonazione sentimentale (*Gefühlston*); ciò che equivarrebbe a dire che ogni attività psichica sia, come l'oggetto di una rappresentazione inclusa in essa, e come l'oggetto di un evidente giudizio affermativo incluso in essa, così anche quello di una relazione di sentimento, incluso in essa. Io stesso nella mia *Psychologie vom empirischen Standpunkte* mi ero associato a questa opinione. Ma da allora me ne sono allontanato, e credo ormai che fra le sensazioni ve ne siano persino molte alle quali mancano queste relazioni di sentimento, e quindi ogni piacere e dispiacere incluso in esse stesse. Anzi, ritengo che tutta la estesa classe delle sensazioni visive e uditive sia completamente esente dal carattere di un affetto, ciò però non esclude che assai vivaci affetti di piaceri e dispiaceri sogliono, in vario modo, regolarmente accompagnarla. Si confronti per questo il mio libro: *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Che il psichicamente attivo si riferisca, comun-

que, primariamente, ad altro come oggetto, e che secondariamente abbia per oggetto sè stesso, è un fatto di grande importanza. Non vi è d'altronde nessuna enunciazione su l'oggetto primario, in cui non siano contenute parecchie asserzioni. Se io dico, per es. « vi è un Dio » allora vi è qui, nello stesso tempo, asserito che giudico che vi sia un Dio. O se dico « non vi è Dio » in questo è detto che nego che vi sia un Dio. Nell'analisi psicologica dei giudizi questo si deve bene osservare. Poichè assai spesso, dalla conveniente accuratezza dell'analisi, risulterà in seguito che gli oggetti dei giudizi e delle rappresentazioni, che stanno in fondo a essi, sono tutt'altro di come comunemente s'immaginava, e che una buona parte di essi sono oggetti delle date relazioni *ἐν παρέργῳ*, i quali vengono posti insieme con gli oggetti primari, in una propria maniera determinante.

Ma in riguardo a ciò che è stato detto, non sembra superfluo di aggiungere ancora alcune osservazioni, che facciano evitare cattive interpretazioni, e che difendano da possibili obiezioni, le quali anche realmente vengono fatte per lo spesso. Non tutto ciò che vien percepito lo è esplicitamente e distintamente, ma molte cose vengono piuttosto percepite soltanto implicitamente e confusamente. Credo di avere provato, nel mio libro: *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, che i suoni riuniti in un accordo, e gli elementi dei colori, dati in multipli colori, sono sempre realmente percepiti, ma spesso non vengono distinti. La lotta non ancora cessata intorno alla semplicità o composizione del verde fenomenale à rapporto con questo. Anzi, credo di aver mostrato che anche le differenze di intensità degli oggetti sensibili sono da riferirsi alle differenze di densità dei fenomeni. Il campo sensoriale è d'un luogo all'altro mutevolmente pieno e vuoto; ma le singole parti piene e vuote non vengono chiaramente distinte. Se questo si può dire dei fenomeni fisici, si può dire anche, analogamente, dell'attività psichica che a quelli si riferisce. Noi abbiamo dunque qui, e abbondantemente anche altrove, attività psichiche che non sono in tutte le loro parti esplicitamente percepite. Ciò

che è sempre percepito è piuttosto confuso, e sebbene questa imperfezione non danneggi l'evidenza, tuttavia essa ha dato occasione a molteplici errori. Questi errori hanno da parte loro condotto certi psicologi a confutare il fatto dell'evidenza, come generalmente valido, e anzi persino la giustezza della percezione interna.

Alla stessa erronea opinione furono condotti altri, considerando addirittura, ma a torto, come percezione interna ogni rappresentazione e ogni giudizio che si riferisca a una loro attività psichica. Non solo oggetti fisici ma anche psichici possono divenire primari, come è, per es., ben manifesto se ci rendiamo chiara la vita interna di un altro, ciò che facciamo frequentemente, come anche fanno gli animali. Noi riconosciamo o supponiamo che essi sentono, pensano e vogliono, in una certa guisa che e più o meno d'accordo, o in opposizione, con la nostra maniera di sentire, di giudicare e di appetire. In una maniera del tutto simile spesso ci rappresentiamo che, in certe date condizioni, noi stessi saremmo psichicamente attivi così o così, e siamo spesso persuasi che sentiremo o vorremo realmente così, o abbiamo così sentito o voluto.

È data certo sempre, anche allora, una percezione interna, ma essa non si riferisce al suddetto proprio fare psichico, ma a un altro, che è adesso in noi reale, e che si rivolge a quello come oggetto primario.

Ogni nostro ricordo e attesa che si riferisce alle nostre esperienze (*Erlebnisse*) psichiche ha da fare con esse, come oggetto primario, e con sè stesso soltanto come oggetto secondario, o come parte di questo.

Ciò mi dà il mezzo di difendermi contro un rimprovero che mi è stato fatto. Mi si è disapprovato d'aver detto che la percezione interna non può divenire osservazione interna, ma noi osserviamo più tardi in certa guisa, nella memoria, ciò che prima era internamente percepito, e si è contrapposto che la memoria è solo una ripetizione più debole dell'atto psichico, del quale mi rammento. Però si vede facilmente che non è così. Allora qualcuno che si rammentasse di un suo

errore dovrebbe errare di nuovo, e uno che pensasse con pentimento a un suo colpevole volere, dovrebbe peccare di nuovo. La propria attività psichica di prima, di cui rammento, non appare come oggetto secondario *ἐν παρέργῳ*, ma come oggetto primario; similmente avviene se credo di un altro che à una rappresentazione, o è altrimenti psichicamente attivo.

III

Quando indicai la rappresentazione, il giudizio e la relazione affettiva come tre classi fondamentali delle relazioni psichiche, non era detto con questo che esse non siano atte ancora a molteplici sotto divisioni. In vero è già data una sottodivisione per la classe fondamentale del giudizio, nella opposizione tra affermare e negare; e per la classe fondamentale della relazione affettiva, in quella tra amore e odio. Ma anche della classe fondamentale della rappresentazione si può dire che la maniera di riferirsi, generalmente uguale, si differenzia in modi particolari. E come due giudizi che ànno lo stesso oggetto, pure, se l'uno afferma ciò che l'altro nega, sono di specie diversa, così lo sono spesso anche due rappresentazioni, quantunque abbiano lo stesso oggetto.

Quando scrissi la mia *Psychologie vom empirischen Standpunkte* questo non mi era ancora manifesto, o almeno non lo era in tutta la sua estensione, e perciò mi rimangono alcune cose, non solo da completare, ma anche da correggere. Anzitutto le differenze temporali si devono indicare come diversi modi della rappresentazione. Chi ritenesse che il presente, il passato e il futuro sono differenze degli oggetti, errerebbe come colui che considerasse la esistenza e non esistenza per attributi reali. Se nel discorso o nella melodia ascoltiamo una successione di suoni, o se guardiamo un corpo che è in movimento, o in cambiamento di colore, allora lo stesso suono individuale, lo stesso colorato, localmente determinato e qualitativamente individuale, ci appare dapprima come presente, poi sempre

più come passato, mentre altri sopravvengono come presenti, la cui rappresentazione subisce in seguito lo stesso cambiamento modale. Chi prendesse queste differenze per differenze degli oggetti — in maniera simile come lo sono, senza dubbio, le differenze spaziali, se mi rappresento qualcosa più a destra o più a sinistra, nel campo visuale, costui non potrebbe render ragione della gran differenza che vi è tra spazio e tempo. In quanto allo spazio possiamo accettare, senza assurdità, che ci siano anche cose non spaziali, spiriti senza lunghezza, larghezza e profondità, e senza un proprio qua e là. E ugualmente, (ciò che assai frequentemente s'incontra nella recentissima geometria) possiamo accettare topoidi di quattro e più dimensioni in cui la quarta sta alla lunghezza, larghezza e profondità, analogamente come nei corpi la profondità sta alla larghezza, la larghezza alla lunghezza, e per ogni ulteriore dimensione si direbbe di nuovo lo stesso rispetto alla precedente. Al contrario, sarebbe assolutamente assurdo se qualcuno ponesse l'ipotesi, secondo la quale qualcosa sarebbe senza essere presente e nello stesso tempo con tutto ciò che è, ma esistesse; o senza ogni analogo con l'adesso, o durevolmente, o mutevolmente, in un cronoide di più di una dimensione. Come a nessun giudizio può mancare un modo di qualità (e possiamo affermarlo con fiducia per tutti coloro che giudicano), così è richiesto assolutamente, per ogni rappresentarsi, un modo temporale, e questo può esser detto, senza troppo ardire, non solo per l'uomo e per l'animale, ma anche assolutamente per ogni essere che à rappresentazioni. Si può dir questo con la stessa sicurezza come la proposizione che non vi è una rappresentazione senza oggetto.

Questo punto è di estrema importanza e à conseguenze che vanno lontano, e mi fermerei volentieri più a lungo su di esso, se non mi fosse data qui una certa limitazione.

Per lo stesso riguardo mi astengo di toccare la questione se in tutto ciò che dura un certo tempo non debbano forse essere ammesse, oltre alla serie continua dei modi temporali, con cui lo si deve pensare, anche una successione continua di

reali differenze, le quali, in tal caso, come del tutto trascendenti, non sarebbero dati in nessuna delle nostre percezioni.

Invece, non voglio lasciare senza alcuna menzione che non è possibile di rappresentarsi qualcosa con un modo temporale generalizzato, come se apparisse indeterminatamente, come stata o come futura, o, ancora più indeterminatamente, come realmente in qualche tempo. Questo è così impossibile come se qualcuno giudichi con un indeterminato modo qualitativo, cioè, giudicando nè affermativamente nè negativamente. Ma non voglio qui esaminare più dettagliatamente come si spiega che appare di esser così.

Un altro importante punto di vista, sotto il quale si deve parlare di una differenza di modi di rappresentazione, è stato già accennato avanti. Questo è quello per cui distinguiamo il modo retto e il modo obliquo. Il primo in verità non manca mai, se abbiamo una rappresentazione, ma il secondo è dato accanto a esso, tutte le volte che pensiamo un riferirsi psichico, o anche qualcosa di relativo. Oltre al psichicamente attivo, che penso in modo retto, viene sempre pensato da me, in obliquo, il suo oggetto; oltre al fondamento della relazione, che penso in modo retto, viene pensato il suo termine in modo obliquo. E lo stesso modo obliquo non è propriamente uno, ma è invece molteplicemente differenziato. Esso è uno se l'oggetto è una relazione di grandezza, un altro se si tratta di una relazione causale, un altro se si tratta di una relazione psichica, anzi esso è un altro se questa relazione psichica è un semplice rappresentarsi, o un giudicare, e un altro se questa relazione psichica è un giudizio affermativo o negativo, ecc. ecc.

IV.

E conosciuto che ci rappresentiamo, ora più ora meno chiaramente, oggetti che non sono del tutto semplici. Tosto che ce li rappresentiamo, in certa misura distintamente, la relazione della rappresen-

tazione è molteplice e molteplicemente chiara nel senso cartesiano. Essa si dirige come al tutto, così pure, in particolare, anche ad alcune parti, che appaiono allora, come determinanti, l'una con l'altra legate. Così, per es., se distinguo una macchia rossa come colorata, come rossa, come spaziale, come qui localizzata, come triangolare ecc. e la penso come caratterizzata da tutti questi segni. L'un segno appare allora come qualcosa che è legata in maniera determinante con l'altro. Ogni relazione rappresentativa di un segno a un particolare oggetto, il quale, mentre i segni si determinano, forma, con gli altri, la distinzione del tutto, rappresentato come unità percettiva.

Ma ora, possiamo riunire l'un l'altro, identificandoli, i più diversi oggetti, non importa se siano o pur no in realtà l'un con l'altro compatibili, e vengono così a formare un oggetto che à una attributiva, ma non percettiva, unità; come, per es., posso pensare, in tal guisa, un quadrato rotondo, un morello bianco e un rosso azzurro. Anche posso rappresentarmi lo stesso segno identificato con sè stesso, come, per es., un bianco bianco, dove la identificazione conduce a un equivalente del segno stesso. E si vede facilmente che può in simil guisa accadere che riuniamo nella rappresentazione anche tali segni che sarebbero capaci di formare una riunione percettiva, come, per es., una certa figura e un certo colore, non in maniera percettiva, ma solo in modo attributivo. È esposto nella mia *Psychologie*, dettagliatamente, che chi identifica attributivamente due segni nella rappresentazione, con questo non dà ancora un giudizio che asserisce l'una cosa dell'altra. Tuttavia con ciò non deve esser detto — come può vedere ognuno, che ripensa a ciò che fu esposto avanti, intorno alla relazione secondaria — che qui manchi assolutamente ogni giudizio. Anzi, in una accurata indagine, si potrà vedere pure che noi, tutte le volte che ci rappresentiamo qualcosa distintamente, ci comportiamo in certa guisa giudicando negativamente, riconoscendo che la relazione psichica con una parte è diversa dalla relazione psichica con l'altra.

È chiaro che, un far distinta la rappresentazione

per mezzo di uno smembramento dell'oggetto, può aver luogo tanto in modo retto quanto in obliquo. E così sono poi anche possibili quelle libere identificazioni, tanto in obliquo che in modo retto. E anche ciò che vien pensato in modo retto può essere identificato con quello che vien pensato in modo obliquo; come, per es., se mi rappresento in modo retto dei fiori e un amante di fiori che desidera *questi* fiori. I fiori vengono qui rappresentati in modo retto e in obliquo, e l'un l'altro identificati. Se mi rappresento un albero verde, penso l'albero in modo retto, e così anche il verde, e, rappresentandomeli, li identifico. Se mi rappresento, al contrario, come si dice, un albero non verde, allora il processo sembra molto più complicato, poichè Aristotele almeno negava che un oggetto negativo possa essere. E se è così, come non dubito che sia realmente impossibile, allora non possiamo fare a meno di accettare che ci rappresentiamo un albero, del quale si nega con ragione che sia verde; cosicchè si tratta quindi di una identificazione, in modo obliquo. Ritorneremo su questo in seguito. Già Leibniz rilevava intorno a chi nega che esso, come tale, non sia qualcosa di negativo, e non si può fare perciò per esso la stessa obbiezione per comprenderlo quale oggetto di una rappresentazione, come avviene per il non verde.

V

Come le differenze degli oggetti delle rappresentazioni, così anche le differenze dei loro modi hanno importanza, non solo per le rappresentazioni stesse, ma anche per i giudizi e per le relazioni affettive, giacchè essi si basano su le rappresentazioni.

Questo si può vedere chiaramente per i modi temporali.

Se giudico che un albero sia e che sia stato, in entrambi i casi lo affermo, ma con altro modo di affermazione. Come l'oggetto della rappresentazione « albero » fa differente, non solo la rappresentazione, ma anche l'affermazione, così pure

il modo temporale della rappresentazione differenzia anche l'affermazione temporalmente. E similmente avviene se desidero qualcosa adesso o per il futuro. Entrambi sono atti di amore, ma essi sono differenziati temporalmente, come le rappresentazioni su cui si basano.

Si avverte qui facilmente che questo accade senza l'intromissione di un giudizio temporale. Il desiderio di avere qualcosa al presente o nel futuro non implica nè la credenza che ciò che è desiderato sia o sarà, nè la negazione sua. E non tralascio di rilevare questo espressamente perchè qualcuno, a causa dei particolari riguardi intorno alla differenza del tempo della coniugazione dei verbi, potrebbe inclinare ad accettare l'opinione che nei modi temporali si tratti di differenze che interessano il giudizio, ma non la rappresentazione. Perchè il verbo è quella forma linguistica che giova specialmente a completare l'espressione del giudizio.

Riguardo alle differenze tra il modo retto e il modo obliquo, si deve ammettere che i giudizi e le relazioni affettive si basano soltanto su le rappresentazioni in modo retto, non su quelle in modo obliquo per sè sole, comechè queste anzi non avvengono per sè sole, ma invece solo nella stessa attività col modo retto. Se mi rappresento, anzi, se affermo qualcuno che nega qualcosa, allora non nego anche questa cosa in modo obliquo; così come quando penso che una causa produce qualcosa, non causo questa cosa, sebbene l'oggetto indiretto e il particolar modo obliquo, con cui il mio pensiero vi si riferisce, non siano indifferenti per il contenuto del mio giudizio, essendo il mio giudizio rivolto a un altro oggetto.

Quando Meinong sottopone a un'analisi psicologica il caso in cui qualcuno dice: « Locke insegna che non vi siano idee innate », riconosce giustamente che chi pronuncia una tale affermazione non afferma che non vi siano idee innate. Ma invece di dire egli, come noi, che mi rappresento qui, in modo retto, Locke che nega le idee innate e lo affermo, ma mi riferisco con la rappresentazione, in modo obliquo, con doppio modo obliquo,

alle idee innate, Meinong opina che qui si abbia da fare con una quarta classe fondamentale di relazioni con un oggetto; la quale stia in mezzo tra la rappresentazione e il giudizio e che corrisponda alla espressione « assumere », come tradizionale nel linguaggio. Si può mostrare facilmente che egli è caduto in un duplice errore.

Il modo obliquo della rappresentazione, se pensiamo alcuno che afferma o nega un oggetto, è in vero diverso di quando pensiamo alcuno che se lo rappresenta. Ma avviene similmente anche nel caso in cui pensiamo qualcuno che ama od odia l'oggetto, e, tanto nel primo, quanto nel secondo caso non abbiamo ragione di parlare di una particolare classe fondamentale di relazioni psichiche; altrimenti, conseguentemente, lo dovremmo anche fare persino quando noi, rappresentandoci una causa in modo retto, ci rappresentiamo l'effetto in obliquo. Si tratta invece manifestamente di sottospecie della maniera indiretta della rappresentazione, le quali poi certamente, come è già avvertito, acquistano importanza col giudizio basato sul modo retto.

Inoltre nessun conoscitore della lingua tedesca, concederà a Meinong che egli adoperi la parola « annehmen » (assumere) in uno dei significati che à avuto fino adesso.

Nel senso in cui l'adopera Meinong noi assumeremmo spesso cose contrarie, come, per es., se dicessimo: « Locke afferma che Descartes à torto, quando insegna che vi siano idee innate ». Poichè qui assumeremmo nello stesso tempo, che qualcuno à torto quando insegna che vi siano idee innate, e assumeremmo anche che vi siano idee innate. A evitar questo, Meinong, per tali relazioni indirette di second'ordine, avrebbe dovuto stabilire di nuovo un'altra classe fondamentale che si comportasse con un « assumere », come un « assumere » si comporta col giudizio. A volte viene adoperato « assumere » come sinonimo di « affermare » e specialmente di « aderire », se un altro à espresso un'affermazione. Ma talvolta, e in casi particolarmente frequenti, significa un comportarsi psichico ancor più complicato, cioè, il tener ferma la rap-

presentazione, con intenzione che io giudichi qualcosa per esaminare a quali giudizi o pratiche decisioni sarei ragionevolmente condotto pensando così.

Come posso analizzare un oggetto senza affermarlo, così posso anche rendermi chiare le conseguenze, alle quali deve condurre un giudizio, rappresentandomi soltanto chi giudica, e non affermandolo.

Costui procedendo in modo ipotetico, procede così sebbene non sappia qualcosa, in maniera del tutto analoga, come se la sapesse. Dunque anche in ciò che corrisponde veramente al nome « assunzione », si à da fare non con una particolare classe fondamentale, ma con una complicazione di parecchie psichiche attività, di già assai specificate. (Cfr. A. MARTY, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*. Halle a. S., 1908 p. 244 e sgg.).

VI.

Quando nella mia *Psicologia* intrapresi a dare la prova che nelle rappresentazioni e giudizi si à da fare con due diverse classi fondamentali di relazioni psichiche con l'oggetto, mi riferivo anche all'incomparabilità del grado di intensità di queste due maniere di riferirsi, seguendo in questo l'opinione tradizionale; secondo la quale i gradi di persuasione si dovrebbero comprendere come differenze di intensità dei giudizi. Ma questa opinione, come ora è riconosciuto, è erronea. Rimando perciò il lettore al mio libro: *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Ivi mostrai anche che similmente i gradi di preferenza e i gradi di decisione della volontà non sono analoghi ai gradi di intensità di una sensazione, e che soprattutto deve essere abbandonata l'opinione, che ogni relazione psichica mostri una intensità in senso proprio; perchè anche rappresentazioni, come è, per es., quella di una figura in generale, si trovano senza intensità. Chi non fa come colui, che riconosce qualcosa escludendo ogni dubbio, ma vi crede con semplice probabilità, costui

non dà lo stesso giudizio come quello, solo con minore intensità, ma dà invece uno, anzi parecchi giudizi, diversi per il contenuto; i quali riguardano solo, in obliquo, ciò che il giudizio dell'altro riguardava in modo retto. Già Laplace riconobbe questo molto bene, quando diceva che la probabilità si compone di un molteplice sapere; primamente di un sapere che, da una pluralità di casi che si escludono, è dato l'uno o l'altro, e, secondariamente, del sapere che io non è più ragione di ritenere l'un caso più dell'altro come reale. Non ci dobbiamo far illudere dal fatto che si parla anche di gradi di persuasione come si parla di gradi nella intensità di una sensazione. Anche per la celerità d'un movimento si parla di gradi diversi, e tuttavia, questa che si vuole chiamare intensità del movimento, non à alcuna stretta affinità con la intensità che conviene a una sensazione. Il naturalista sa che lo stato di riposo non la cede in realtà ad alcuno stato di movimento. Se il centro di gravitazione del mondo, invece di essere in riposo, si movesse in una qualche direzione, con qualsivoglia grande velocità, sarebbe completamente indifferente per la connessione dei processi fisici, chimici e fisiologici. Tutt'altro avviene per l'intensità della sensazione. Chi ascolta un suono forte, supera, come tale, in realtà, chi ascolta un suono debole; come qualcuno il quale non solo ode, ma à anche sensazioni tattili e olfattive, e assapora, è superiore *ceteris paribus*, in realtà del sentire, a un altro che soltanto ode un suono.

Tanto dunque, in breve, per correggere un errore già commesso.

Non è proprio bisogno di aggiungere che la mancanza di questo argomento non faccia in generale indebolir la mia dimostrazione della separazione di rappresentazione e giudizio, come due diverse classi fondamentali.

VII

È notato, nella mia *Psicologia*, che, se si assegnano due diverse classi fondamentali ai fenome-

ni affettivi e al giudizio, tanto meno si dovrebbe esitare ad accettare la rappresentazione e il giudizio come classi fondamentalmente diverse di relazioni, facendosi vedere tra il giudizio e le relazioni affettive molte somiglianze che non esistono nella rappresentazione in paragone col giudizio. Nelle relazioni affettive si trova così una opposizione tra amore e odio, come, nelle relazioni del giudizio si trova una opposizione tra affermare e negare; ma nella rappresentazione non si trova una simile opposizione. Da questo dipendono ulteriori analogie tra giudizi e relazioni affettive, alle quali manca la parallela nel campo della rappresentazione. Come i giudizi sono in parte giusti e in parte erronei, così vi è anche un giusto nel campo di amore e odio. Si confronti, per questo, il mio trattato: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, dove provai che, pari a molti giudizi, anche molti fenomeni affettivi sono immediatamente caratterizzati come giusti. Avrei potuto ancora mostrare qui, in una più estesa discussione, che i fenomeni affettivi, i quali sono per noi immediatamente riconoscibili come giusti, hanno una somiglianza con i giudizi che sono, come si dice, *ex terminis* evidenti. Se siamo qui coscienti che il nostro giusto giudizio procede con necessità da una rappresentazione, o, con altre parole, che noi, per la rappresentazione che abbiamo, siamo causa di noi come così giudicanti, allora si può dire similmente delle relazioni affettive, immediatamente caratterizzate come giuste. E come perciò riconosciamo che ivi il giudizio è universalmente e necessariamente giusto, così dobbiamo fare per una tale relazione affettiva; come riconosciamo, per es., non solo per un caso singolo, o almeno solo per noi uomini, ma come universalmente e necessariamente vero, che, *caeteris paribus*, la gioia sia da preferire al dolore, la conoscenza all'errore. In una nota della traduzione inglese del mio trattato su l'etica, che è sopra menzionato, nota che fu scritta da Marty, si possono vedere alcune osservazioni che si riferiscono a quanto qui diciamo.

In tali circostanze non ci deve tanto sorprendere se a molti, che furono persuasi, da ciò che

esposti nella mia psicologia, a separare come diverse classi fondamentali il giudizio dalla rappresentazione, sia poi venuto il pensiero che il giudizio si debba riunire con le relazioni affettive in una classe fondamentale, e di comprendere l'affermazione come una specie di amore, la negazione come una specie di odio. Molte espressioni linguistiche di uso comune potrebbero apparire una conferma, quando si vede che la parola « riconoscimento » viene adoperata nel senso di « considerazione », e che, per la negazione, viene anche usata l'espressione « disapprovazione », la quale è anche in uso per il cattivo, per ciò che dispiace.

Così non pare quindi superfluo esporre, con poche parole, come, a onta di ciò, il giudizio è tanto poco da contare nella stessa classe fondamentale dei fenomeni affettivi, quanto poco è da contarlo nella stessa classe fondamentale della rappresentazione.

Credere un oggetto è una cosa completamente diversa di amarlo, e negare un oggetto è ugualmente tutt'altro che odiarlo, altrimenti ogni triste notizia sarebbe esclusa. E in difesa, contro ciò che dico, non basta rimandare al fatto che, potendo essere trovata la stessa cosa cattiva e buona, sotto diversi punti di vista, anche può essere, nello stesso tempo, odiata e, credendola, amata. Perchè se qualcuno odia del resto un oggetto, non gli è certo più caro per il fatto che esso è, poichè egli desidera piuttosto che quell'oggetto non sia.

Anche non si deve trascurare che, se vi sono, tra il campo del giudizio e quello dei fenomeni affettivi, molte analogie, queste non possono tuttavia esser trovate dappertutto. Rilevo qui un punto particolarmente significativo, al quale anche nel mio scritto: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, per ragioni particolari, dovetti rivolgere l'attenzione.

Vi è nel campo del giudizio un vero e un falso. Ma in mezzo non vi è alcun intermedio, così come non ve ne è tra essere e non essere, secondo il noto principio del terzo escluso. All'incontro, nel campo di amore e odio non vi è solo un buono e un cattivo, ma anche un meglio e un meno buono,

un peggio e un meno cattivo. Questo si connette con la proprietà del preferire una classe speciale di fenomeni affettivi, la quale, come mostrai nel mio lavoro: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, non corrisponde al campo del giudizio. Anche per mezzo di un aggiungere buono a buono si otterrà un meglio; anzi anche il buono, aggiunto al cattivo, dà un tutto che noi, forse con ragione, preferiamo a un certo altro che sia puramente buono, per sè solo; così come si suol dire nella teodicea che Dio à permesso il cattivo nel mondo perchè, in seguito a questo permesso, esso sia, nel complesso, superiore in perfezione a ogni mondo, libero da ogni male. In tal modo si vuole poi e si sceglie, spesso implicitamente, anche il cattivo, mentre, giudicando con giusto procedimento, non vien mai permesso di accedere a una cosa non vera, per fare con questo il tutto più vero.

E ancora. In ciò che amiamo con ragione distinguiamo ciò che è buono in sè stesso, come tale, e ciò che è buono riguardo a un altro, e chiamiamo quest' ultimo utile. In ciò che riconosciamo con ragione non vi è un' analoga differenza; tutto ciò che esiste, anche se esso à la sua causa efficiente in un altro, è esistente come tale, e non soltanto rispetto a quello.

VIII

Abbiamo visto or ora che, come molti nuovi pensatori vogliono ridurre a due il numero delle classi fondamentali che abbiamo stabilito, per mezzo della sussunzione del giudizio, sotto le relazioni affettive, così si trovano ancora altri i quali non ammettono tuttavia che, col sentimento di gioia e dolore, sia anche riunibile, in una classe fondamentale, tutto ciò che chiamiamo appetire, preferire, desiderare, volere e scegliere. E se rimandai al graduale passaggio tra ciò che si chiama sentire e volere, intendevo specialmente far menzione di un punto, come quello in cui il limite

appare in un più marcato segno. In quelle relazioni psichiche che ò compreso nella classe di amore e odio, si diceva che se ne trovano alcune le quali, sebbene si riferiscano a ciò che non è incompatibile, non sono esse stesse incompatibili l'una con l'altra. Ma il contrario si può dire di certe altre relazioni che ò ugualmente assegnato alla stessa classe fondamentale. Così, per es., qualcuno potrebbe benissimo trovar piacere a dimorare, nello stesso tempo, in due belle contrade; ma non potrebbe egli voler dimorare, nello stesso tempo, tanto nell'una quanto nell'altra. Questo sarebbe simile alla rappresentazione, nello stesso tempo, di cose opposte che possiamo mettere in confronto sotto molti rispetti, mentre, nel giudizio, l'affermazione di un opposto esclude l'affermazione dell'altro. E così sembrerebbe poi che se i giudizi sono diversi dalle rappresentazioni, anche il volere lo è dall'amare; quantunque il volere premetta l'amare, come già anche il giudizio premette la rappresentazione, ma tuttavia solo per fondarvisi, come una nuova classe fondamentale di relazione psichica.

Però il paragone con la relazione di rappresentazioni e giudizi, se lo si pone più precisamente, fa vedere che la questione, in questo caso, è essenzialmente diversa. Se al rappresentarsi sopravviene il riconoscere, in questo non vi è manifestamente alcuna addizione che congiunge rappresentare a rappresentare. Al contrario, se di due cose inriunibili e che entrambe mi piacciono, scelgo l'una per l'amore che apparve nel piacere, qui sopravviene una nuova attività dell'amore. Quelle relazioni psichiche con l'oggetto, che si chiamano volere e scegliere, non sono affatto le sole in cui si mostra quella esclusività. Il volere e lo scegliere si rivolgono sempre al pratico. E così poi, per es., nessuno, che non crede di poter comandare, come un Eolo, vento e stagione, può volere che in tre giorni sia questa o quella stagione. Ma tuttavia si possono dare casi in cui gli sia caro, nello stesso giorno, per certe ragioni, la bella stagione, per altre, la cattiva; giacchè qui, come altrove, il piacere si accorda col piacere, ma purchè egli desideri, ben decisamente, che venga l'una e non l'altra.

Dobbiamo dunque dire che il preferire sia quello che, comparato ad altre che chiamavamo relazioni affettive, possiede questo carattere di esclusività? Se fosse così sarebbe evidente che si tratta di una vera relazione di amore, come perciò anche il linguaggio usualmente parla di predilezione. Ovvero, se si tratta di più di due oggetti non compatibili, quando spesso ciò che viene preferito a uno, e nello stesso tempo posposto a un terzo, e poi vien soltanto questo, come si dice, assolutamente desiderato; dobbiamo allora considerare il preferire, non semplicemente il relativo preferire, ma l'assoluto, soltanto come un esempio di quella nuova classe fondamentale? Si vede che questo è poco probabile. Ma forse qualcuno dice che non si tratta di una differenza del preferire a un altro ciò che è caro a uno, o del preferire a tutti di fronte al preferire ad alcuni. Vi sono casi in cui preferiamo a ogni altra la maniera di fare riconosciuta come bella, e tuttavia, dominati dalla passione, vogliamo e facciamo in maniera opposta. Però, se è così, allora soltanto forse si dovrebbe intendere, come comprende il caso Aristotele, che la passione non concede, per dir così, la parola all'amore e all'apprezzamento più nobile, che impedisce a questi lo sviluppo nelle loro conseguenze, predominando essa stessa verso l'interno e verso l'esterno. Sebbene il bramare un piacere sensuale non sia d'accordo con ciò che la ragione comanda di preferire, tuttavia riflessioni ragionevoli vengono in servizio della passione, fanno trovare i mezzi che servono al raggiungimento del piacere, e l'amore e il piacere del preferire si trasferiscono ai mezzi, e conducono l'azione, mentre l'opposto nobile preferire rimane senza influenza.

Se concepiamo la cosa in tal modo, abbiamo da fare con una complicazione di relazioni. Agli affetti si uniscono rappresentazioni e giudizi e, per conseguenza, anche ulteriori atti di amore, in cui bramiamo qualcosa come mezzo, fino a che si perviene al fare esteriore. Ma si cercherà anche qui invano un momento che ci giustifichi per accettare una nuova classe fondamentale.

IX.

Ogni relazione psichica si riferisce a reali (1). I reali, ai quali la relazione psichica si riferisce, in molti casi, non sono. Ma si vuole dire che, come oggetti, essi sono. Questo è un uso improprio della parola essere, che si permette per comodità, nella stessa maniera come il levarsi e il frantumare si applicano impunemente al sole. Con ciò appunto non si dice altro che un psichicamente attivo vi si riferisce. È perciò conseguente che si permettano anche espressioni come un centauro è per metà uomo e per metà cavallo, sebbene un centauro, nel senso proprio, non sia, e perciò anche, nel senso proprio, non vi è un centauro, e non è un corpo che sia per metà umano e per metà equino.

Come la proprietà che il psichicamente attivo à di riferirsi a reali condusse a parlare di oggetti che sono nel psichicamente attivo così la circostanza che il psichicamente attivo si riferisce diversamente allo stesso reale à condotto a parlare di qualcosa che è, in certa guisa, più dell'oggetto, che contiene in sé la stessa cosa, e che si trova ugualmente nel psichicamente attivo. Lo si chiamò « contenuto » della relazione psichica. Specialmente nell'attività psichica giudicativa si parlò, oltre che di un oggetto, anche di un contenuto del giudizio. Se giudico: « un centauro non è » si diceva che l'oggetto sia centauro, ma che il contenuto del giudizio sia che un centauro non è, o anche il non essere di un centauro. Se si dice che questo contenuto sia nel psichicamente attivo, allora si adopera di nuovo l'« essere » in un senso improprio, e

(1) Con la parola reale non deve essere qui inteso *esistente in realtà*. Si può dire benissimo: penso un reale, quando si pensa un uomo, quantunque non sia, e anche quando si pensa un monte d'oro. Reale corrisponde qui al latino *res*. Esso è il concetto più universale, nel quale, come l'Autore pretende, cade tutto ciò che può divenire oggetto.

L'Autore differisce qui chiaramente da Aristotele che non credeva, per le sue dieci categorie, a un tal concetto comune, pretendendo per ciascuna il carattere del sommo genere. Nota del Traduttore.

non si dice altro se non ciò che si esprime adoperando l'essere nel senso proprio, con le parole: « un psichicamente attivo nega nel *modus praesens* un centauro ».

Ma si è andato ancora più lontano, e, rispetto alla differenza dell'attivo, che giudica giusto o falso, si è parlato di contenuti che sono in realtà e di altri che in realtà non sono. Così, per es., giacchè colui il quale nega un centauro giudica giusto, si diceva che il non essere del centauro sia realmente, mentre l'essere del centauro realmente non è. E al contrario, poichè è vero che vi è un albero, si diceva non solo che sia un albero, ma che sia anche l'essere di un albero, e anche che non sia il suo non essere. Si consideravano dunque i contenuti analogamente come gli oggetti, dei quali si distinguevano quelli che sono soltanto, in senso improprio, nel psichicamente attivo, e quelli che, fuori di questo, sono in senso proprio, laddove essi poi appartengono alle cose reali. Ma trovandosi difficoltà a dichiarare il non essere di un centauro come una cosa reale, alcuni recentemente credevano di tenere in conto questa differenza e, nello stesso tempo, quella somiglianza, quando chiamavano i contenuti « oggettivi ».

Però certamente qui si tratta di finzioni. Chi dice che il non essere di un centauro sia, o pure, alla domanda: se non vi è un centauro, risponde con un « è così », costui vuol dire soltanto che egli nega il centauro col *modus praesens*, e, per conseguenza, nega anche che giudichi bene ognuno il quale nega un centauro. Aristotele dice perciò molto giusto, ogni « è così », per cui noi aderiamo a un giudizio, non esprime altro che il giudizio è vero, e la verità non consiste fuori di chi giudica; in altre parole, soltanto in quel senso improprio, ma non nel senso proprio e in realtà. Saremmo condotti a deplorabili complicazioni se errassimo in questa dottrina aristotelica, e se prendessimo quelle finzioni per qualcosa esistente in senso proprio. Oltre a una mela vi sarebbe allora anche l'essere di una mela, l'essere del non essere di una mela ecc. in infinito; e infinitamente si moltiplicherebbero le infinite complicazioni. Se,

per provare che il non essere di un centauro esiste propriamente e in realtà, si appellavano alla proposizione: la verità di un giudizio è l'accordo con la cosa, e dicevano che non si trova, questo accordo nel giudizio negativo, se non vi è qualcosa che gli corrisponde; a questo si deve rispondere che qui si interpreta il senso di quelle antiche parole tradizionali in una maniera inaccettabile. Esse non vogliono dire altro se non che un giudizio affermativo si chiama vero se ciò di cui dice sia, sia stato o sia per essere, è, fu o sarà; e un negativo, se ciò di cui dice non sia, non sia stato o non sia per essere, non è, non fu, non sarà. Di un accordo positivo con un reale non si tratta, se non forse nel caso di giudizio affermativo, nel *modus praesens*, mentre per il giudizio negativo, in *modus praesens*, basta che non vi sia alcuna disarmonia, come sarebbe per es. nella negazione d'un centauro, se esistesse un centauro nel senso proprio.

Così è falsa questa pretesa analogia tra contenuti e oggetti, che dovrebbe consistere in quanto essi, gli uni e gli altri, non solo sono in senso improprio, ma anche, in senso proprio, in parte sono e in parte non sono. Come i contenuti non possono essere nel senso proprio, così anche essi non possono essere precisamente nello stesso senso improprio in cui sono gli oggetti, cioè essi non possono divenire alcun oggetto, come, al contrario, nessun oggetto può costituire il tutto di un contenuto. Si vede facilmente che questa proposizione si connette con ciò che è stato detto prima, perchè se un contenuto, per es., l'essere di Napoleone o il suo non essere, potesse divenire oggetto, allora si dovrebbe anche dire di esso che è o non è, e, come di Napoleone, si dovrebbe anche dir bene dell'essere di Napoleone, nel senso proprio, che esso ora è, ora non è, adesso comincia e adesso finisce. Mai un contenuto vien rappresentato nel senso che esso sia oggetto della rappresentazione, mai esso viene anche in quel senso riconosciuto come accade per un oggetto, neanche da quelli che credono di riconoscerlo; con che non voglio negare che, secondo un altro uso persino più generale,

invece di dire che si riconosce un reale si potrebbe dire: si riconosce che un reale sia. Invece si rappresenta sempre qualcuno che dà il rispettivo giudizio, e si giudica che, mentre se lo rappresenta, si è la rappresentazione di uno che giudica giustamente. A rigore non ci esprimiamo neanche affatto giustamente se diciamo di negare l'esistenza del contenuto d'un giudizio. Dovremmo dire piuttosto che neghiamo l'esistenza di qualcosa là di, cui denominazione è la parola « contenuto », similmente come non nominiamo alcun reale con le parole « di » o « ma » che, per sè sole, non hanno alcun senso. Un « di non è », un « ma non è » à così poco senso come « un Poturi Nulongon non è ». Ma à certo un senso il dire « non vi è un reale che venga chiamato per mezzo della preposizione di, o per mezzo della congiunzione ma ».

Sta dunque fermo:

Non si può fare oggetto nè un centauro, nè l'essere o il non essere di un centauro, ma solo uno che afferma o nega un centauro; nel qual caso il centauro diviene, nello stesso tempo, oggetto di un particolare modo obliquo.

E così è poi soprattutto vero che solo cose le quali cadono tutte sotto uno stesso e identico concetto di reale divengono oggetto di relazioni psichiche. Nè esser presente, passato e futuro, o anche un presente, passato e futuro come tale; neanche esistenza e non esistenza, oppure un esistente e non esistente; nè necessità e non necessità, possibilità e impossibilità, oppure un necessario e non necessario, possibile e impossibile; nè verità e falsità, o un vero e un falso, nè bontà e cattiveria, nè le cosiddette attualità (*ἐνέργεια, ἐντελέχεια*) o forme (*εἶδος, λόγος, μορφή*), di cui parla Aristotele, e che nella lingua sogliono venire espressi con gli astratti, come calore, grandezza, natura umana ecc., nè gli oggetti in quanto oggetti, come un riconosciuto, un negato, un amato, un odiato, un rappresentato, possono essere mai reali cui noi ci riferiamo psichicamente come oggetti.

Si andrebbe qui troppo lontano se si volesse mostrare questo in riguardo a ciascun singolo caso, e così basti solo di avvertire, in generale, che

ognuno, il quale esamina esattamente un caso in cui si potrebbe essere inclinati ad accettare il contrario, scoprirà che si à sempre, anche allora, reali per oggetti, parte in modo retto, parte in modo obliquo, e scoprirà anche inoltre che di ogni proposizione, che sembra di avere qualcosa di ciò che si è menzionato per soggetto o predicato, si può formarne una equivalente, nella quale soggetto e predicato vengono surrogati da un reale. Già Leibniz à notato questo, e particolarmente ciò che riguarda i cosiddetti *nomina abstracta*, e nei suoi *Nouveaux essa's* (liv. II chap. 23, § 1) à raccomandato una traduzione come quella da noi indicata, con la quale poi sarebbero tolti una quantità di sottili e astruse disquisizioni che confondono la metafisica e la logica.

Ma questo non impedisce che, in molti casi, la finzione si mostri innocua nelle operazioni logiche, come se avessimo per oggetto un'altra cosa quale reale, per es., un non essere come un essere; anzi si vede che questa potrebbe essere facilitata, perchè semplificata nella espressione e anche nel pensiero stesso; similmente come i matematici àn cura di servirsi, con vantaggio, delle finzioni di numeri sotto zero e di molte altre. Con un tal metodo si può trattare un rappresentarsi e un giudicare assai complicato come se fosse semplice, e si è dispensati, in certi casi, dalla fatica di una più esatta delucidazione di un processo psichico compreso confusamente.

Così la logica comune à parlato da tanto tempo in molte guise di giudizi unici e semplici che propriamente non sono. Essa credeva, per es., nelle quattro classi di proposizioni categoriche, che indicava con le lettere *a e i o*, di distinguere classi di giudizi semplici, unici, diretti, mentre in realtà molti di essi, anzi in certa misura tutti, sono complicati e comprendono specialmente giudizi della coscienza interna.

Io non voglio trascurare di entrare un poco nella loro analisi psicologica. Se si paragonano le complicazioni che derivano da questo con la semplicità del procedere, cui si perviene per mezzo dell'applicazione di certe finzioni che non sono lontane,

allora si saprà stimarle assai bene per il loro merito.

Delle suddette quattro formule categoriche la formula *i* è la più facile ad analizzare. « Un *S* è *P* » equivale a una proposizione esistenziale, la quale riconosce, nel *modus praesens*, il tutto a cui pervengo se mi rappresento S identificato con *P*. E se la proposizione esprime, come i logici fingono, un giudizio semplice, allora questo giudizio sarebbe identico addirittura con quello espresso in questa proposizione esistenziale.

Ma questo, esaminato attentamente, denota un giudizio doppio, del quale una parte riconosce il soggetto, e l'altra, dopo che il predicato è stato identificato col soggetto, nella rappresentazione, riconosce ora, pur con questa aggiunta, il soggetto che dapprima era riconosciuto per sè solo, cioè gli ascrive il predicato *P*.

Qualcosa di simile troviamo nella formula *o*.

I logici la chiamano particolare negativa, ciò che è estremamente impreciso, e se fosse esatto direbbe qualcosa addirittura impossibile. Perchè non può accadere che un giudizio puramente negativo neghi qualche cosa se non universalmente; come al contrario è del pari impossibile che, dove si tratta di concetti universali, un giudizio affermativo affermi in altro modo che non sia particolarmente. Come la proposizione « non vi è un albero » nega universalmente, mentre la proposizione « vi è un albero » afferma particolarmente, così si deve dire lo stesso, senza eccezione, per « non vi è un *A* » e « vi è un *A* ». Soltanto quando un *S*, identificato con *P*, è stato avanti ristretto, per mezzo di un'aggiunta, qualcuno il quale si riferisce negando alla riunione di un *S* con un *P*, può perciò negarlo altrimenti che secondo tutta l'estensione di *S*. Ma a una tale restrizione si viene ora nella formula *o*, perciò che essa, considerata attentamente, esprime, come la formula *i*, un doppio giudizio; l'uno consiste, come nella formula *i*, nel riconoscimento del soggetto *S*, e questa è la parte fondamentale del giudizio doppio, giudizio cui si riferisce poi la seconda parte, e che lo à, in tal maniera, come condizione inseparabile. E questa

parte è negativa, essa all' *S*, il quale è stato riconosciuto dalla prima parte del giudizio doppio, non ascrive un segno come la seconda parte della formula *i*, ma glielo nega. Così essa non nega semplicemente la riunione di *P* con *S*, ma la riunione di *P* con un *S* che io riconosco; ed ogni affermazione essendo particolare, la particolarizzo per mezzo di questa affermazione stessa. Non è dunque, come è detto, semplicemente un' *S*, la di cui riunione con *P* vien negata, ma un *S* ristretto nella sua estensione, e così quindi, in conseguenza del carattere particolare della parte affermativa fondamentale del giudizio doppio *o*, anche la parte negativa dello stesso, basato su di esso, sembra particolare, senza che propriamente lo sia; però, se qualcuno lo preferisce, può anche dire che il secondo giudizio sia veramente particolare, ma solo perchè esso non è puramente negativo, e implica un' affermazione.

Se nella formula *i* trovammo che il giudizio doppio « *S* è *P* » era equivalente al semplice giudizio esistenziale « vi è un *S P* », cioè un *S* identico con un *P*, allora, secondo ciò che è stato detto per la formula *o*, non si può dire similmente riguardo alla formula esistenziale « non vi è un *S P* », perchè qui, dove si manca di ogni affermazione, si manca anche di ogni momento restrittivo che faccia comprendere l'apparente carattere particolare del giudizio negativo.

Ma non devo trascurare di richiamare l'attenzione sopra una proprietà linguistica delle formule *i* e *o*, così come vengono comunemente espresse. Ordinariamente non si dice solo « un *S* è *P* », « un *S* non è *P* », ma « qualche *S* è *P* », « qualche *S* non è *P* ». Questo « qualche » è solamente ivi in uso dove si tratta di uno contenuto in una pluralità. Perciò non si può dire ugualmente bene, per es. « vive qualche Dio », come si dice « vive un Dio ».

A una simile osservazione dà luogo l'espressione comunemente adoperata per le formule *a* ed *e*. Si dice « tutti gli *S* sono *P* », o « ogni *S* è *P* » adoperandosi una volta addirittura il plurale, l'altra volta un singolare, il quale però indica una

pluralità alla quale il singolo appartiene. Un poco meno visibile è la relazione col plurale, se si esprime la formula *e* per mezzo di « nessun *S* è *P* ». Però è facile anche qui di comprendere il « nessuno » nel senso di « nessuno fra tutti ».

Ma infatti le formule vengono applicate molto più generalmente. Così, per esempi di esse, si danno proposizioni come « Caio è un uomo », « nessun essere assolutamente perfetto è ingiusto », sebbene in entrambi i casi, nel soggetto, si tratta di qualcosa che non può essere in una pluralità. E posso anche dire: « ogni quadrato rotondo deve essere nello stesso tempo rotondo e quadrato », sebbene non vi sia e non può esserci mai un quadrato rotondo, e ancor meno una pluralità di quadrati rotondi.

Vediamo così poi, che le formule, come vengono adoperate adesso, anno da fare con una pluralità, soltanto secondo la maniera di esprimersi, ma non secondo il senso. Io perciò non l'ò tenuta in considerazione nell'analisi delle formule *i* e *o*, che ò fatto or ora. E anche non lo farò nelle formule *a* ed *e*, che rimangono ancora a esaminare. Se lo facessi dovrei fittiziamente elargire così il concetto di numero che vi comprenda anche insieme « uno » e « zero ». Poi s'intende facilmente che per ogni soggetto vi è un totale, ma perciò stesso non si guadagnerebbe nulla se questo si menzionasse espressamente, e, per es., invece di « un *S* è *P* » si dicesse: « nel totale di *S* si trova una unità che è *P* », e invece di « un *S* non è *P* » si dicesse: « nel totale degli *S*, un *S* non è *P* ». Anche le due altre formule non si riferiscono per nulla a un collettivo. Anzi non è per nulla diverso il dire che qualcosa non si trova, dal dire che non si trova nell'insieme delle cose; e chi dice che un totale è qualcosa, sia esso, per es., verde, ma nel totale vi comprende « uno » e « zero »; è manifesto che egli non predica di quello qualcosa di un collettivo, nè collettivamente, nè, come dicono i logici, distributivamente; giacchè, nel caso che il totale è zero, in esso non vi sono unità che, prese una a una, dalla prima fino all'ultima, possano esser dette verdi. Si butti via dunque quella zavorra, la quale

si presenta del resto come qualcosa che avrebbe ancor bisogno di molte altre analisi psicologiche per esser chiarita completamente nel suo contenuto. Queste ci condurrebbero in particolare a rappresentazioni di uno che giudica negativamente, ma ci salverebbero definitivamente dall'errore che si fa vedere di nuovo, e che vuole che i termini « numero », « totale » e simili siano concetti non ricavati da percezioni, nè esterne, nè interne.

Questo in breve per prevenire una obbiezione che, in caso diverso, potrebbe esser fatta, tanto alla parte esposta della nostra analisi delle quattro formule categoriche, quanto, in particolare, a quella che ancora rimane.

Dopo che abbiamo esaminato le formule *i* e *o* volgiamoci adesso alla formula *e*.

Come la formula *i* si mostrò quale un equivalente della proposizione esistenziale « vi è un *S* *P* », cioè, un *S* identico con *P*, così la proposizione nessuna *S* è *P* si fa vedere chiaramente che è come un equivalente della formula esistenziale « non vi è un *S* *P* ».

Dico che essa è come un equivalente, e dò a vedere perciò che essa, considerata psicologicamente, non è completamente la stessa cosa. Vogliamo chiarir questo per mezzo di una analisi più dettagliata. Chi dice « nessun *S* è *P* » si rappresenta qualcuno che giudica « un *S* è *P* », e dichiara che, rappresentandoselo così giudicante, si rappresenta un giudicante falsamente, qualcuno che al giudizio di quello stesso che à la rappresentazione asserirebbe qualcosa di contraddittoriamente opposto. Ora vedevamo che chi giudica « un *S* è *P* » dà un doppio giudizio, la di cui prima parte riconosce *S*, e la di cui seconda parte all' *S*, che era stato riconosciuto nella prima, attribuisce il segno *P*, come predicato. In ciò che è detto è contenuto pertanto che egli considera per falso almeno uno dei due giudizi; ma, in ogni caso, il secondo, giacchè questo implica la prima parte, e perciò, se questa è falsa, non può essere parimenti giusta. È quindi completamente manifesta poi anche l'equivalenza del giudizio esistenziale che rigetta la riunione dei due segni.

In maniera analoga del comportarsi della formula

e con la formula *i* si comporta la formula *a* con la formula *o*. Se sussiste il significato di questa, nel giudizio doppio « vi è un *S* e questo non è *P* », allora la proposizione « ogni *S* è *P* » dice che chi dà i due giudizi, giudica falsamente. Io mi rappresento qualcuno che riconosce un *S* e a questo nega *P*, e dichiaro che, rappresentandomelo come giudicante così, mi rappresento un falsamente giudicante, qualcuno che asserirebbe qualcosa di contraddittoriamente opposto al mio proprio giudizio; con ciò è manifesto che, in conseguenza del mio punto di vista, credo che non vi possa essere assolutamente qualcuno che neghi giustamente un *P* all' *S*.

Questi sono i risultati, un poco complicati, della analisi psicologica delle quattro formule logiche delle proposizioni categoriche, che si indicano con *a*, *e*, *i*, *o*, se vogliamo ridurli ai loro momenti più essenziali.

Vediamo adesso con quale artificio dei logici, estremamente semplice, si possono semplificare qui le operazioni che minacciano di farsi più difficili, per via di tali complicazioni. Basta che essi fingano che vi siano anche cose negative quali oggetti. Questa finzione è, come molte altre, frequentemente usata dal popolo. Si parla di un uomo capace come di uno incapace, e di vivente come di un non vivente, di bello e non bello, di rosso e non rosso, e si considerano ugualmente come nomi, cioè come parole che nominano un oggetto. E anche Aristotele, che sa benissimo che una negazione non può divenire un oggetto, nel libro *De Interpretatione* aggiunge alla *ὄνομα*, alla parola che dice qualcosa, la *ὄνομα ἀόριστον* che non deve comprendere altro se non le espressioni negative, come « non bianco », « non uomo » e simili. Il nome « giudizio indefinito » che Kant adoperò per una terza classe di giudizi, che a loro volta, egli distinse con gli affermativi e negativi, nella sua *Kritik der reinen Vernunft*, sembra che abbia rapporto storicamente con questo termine aristotelico. La logica, da molto tempo, à fatto parecchio uso di questo artificio, ed essa potrebbe farne ancora uso più abile, come mostrai nella mia *Psicologia*, e come, seguendo le mie tracce,

fece anche Hillebrand, nel suo scritto: *Die neuen Theorien der Kategorischen Schlüsse*. Si perviene allora a ridurre non solo la proposizione categorica « una S è P » alla proposizione esistenziale « vi è un SP », o « vi è un S identico con P », ma anche la proposizione categorica « qualche S non è P » alla proposizione esistenziale « vi è un S non P », cioè « vi è un S non identico con P »; e inoltre si perviene a ridurre la proposizione categorica « nessun S è P » alla proposizione esistenziale « non vi è un SP », la proposizione categorica « tutti gli S sono P » alla proposizione esistenziale « non vi è un S non P ». Io ò enunciato, nella mia *Psicologia*, le tre semplici regole sillogistiche, le quali, se si adopera questo artificio, rendono inutile tutto l'avvilupamento cui è pervenuta, dal tempo di Aristotele, la dottrina dei giudizi categorici, per mezzo della distinzione di figure e modi di figure; e tuttavia, senza avere impedito sufficientemente, e in tutti i casi, l'errore. Nello stesso tempo, in tal trattamento, emerge in maniera evidente la importante verità che tutta la sillogistica non consiste in altro se non in una continua applicazione del principio di contraddizione, una verità dalla quale Alessandro Bain poteva allontanarsi così da pensare che noi, per la giustezza delle regole sillogistiche, non abbiamo alcun'altra garanzia che la sua conferma, fin'oggi senza eccezione, per mezzo della pratica.

Un simile artificio semplifica anche la teoria dei giudizi ipotetici e disgiuntivi, e fa che le loro proposizioni siano riducibili alla proposizione esistenziale. Io ò solo qui bisogno di appigliarmi alla finzione, che anche i contenuti dei giudizi possono divenire oggetti, ai quali poi ci si può riferire, affermando e negando, tanto per sè soli che identificandoli con altri, o mettendoli in qualche modo in relazione. Così, per es., la proposizione « se tutti gli A sono B , qualche C non è D » può essere ridotta alla proposizione esistenziale « non vi è il non essere di A non B , senza l'essere di C non D ». Se si aggiunge « vi è il non essere di A non B », secondo il *modus praesens*, ne segue « vi è l'essere di C non D », o se si aggiunge « non vi è l'essere di C non D », secondo il *modus tol-*

lens, ne segue « non vi è il non essere di A non B ». Se si pone per il termine « non essere di A non B » la lettera α , e per il termine « C non D » β , allora gli argomenti appaiono in questa semplice forma.

Non vi è α senza β .

Ma α è.

Dunque è anche β .

Non vi è α senza β .

Ma β non è.

Dunque anche α non è.

Certamente l'applicazione dell'artificio è qui nella stessa misura di minore importanza come la teoria dei giudizi condizionali e disgiuntivi presenta un minore avviluppamento di quello dei cosiddetti giudizi categorici. Questa potrebbe essere la ragione perchè Aristotele, che li conobbe tanto bene quanto noi, li lasciò senza alcuna menzione, nelle sue *Analytica priora*. Ma per prevenire cattive interpretazioni avverto espressamente che, per quanto riguarda i giudizi categorici, non è parlato nè qui, nè nella mia *Psicologia* di tutto quello che per essi importa. Così, per es., per brevità, non è tenuto conto delle complicazioni alle quali conduce la considerazione del modo temporale, nè del carattere apodittico, per mostrare che si possono facilmente affrontare le particolari difficoltà e i pericoli che in base a essi risultano.

La circostanza che tali finzioni vengono adoperate nella logica à condotto molti a credere che essa, oltre a reali, abbia per oggetto anche non reali, e perciò che il concetto del suo oggetto sia più esteso di quello del reale stesso. Ma questo è del tutto erroneo, anzi, secondo ciò che è detto, è addirittura impossibile, perchè non vi sono affatto altri oggetti, fuorchè reali, e lo stesso unico concetto del reale, come il concetto più universale di tutti, abbraccia tutto ciò che è veramente oggetto. Anche i termini della lingua dell'uso, nel più dei casi, non sono psicologicamente dei nomi, ma solo grammaticalmente. Essi non significano reali, ma per questo

non rimane men vero che il discorso in cui sono intessuti, non si occupi altro che di reali. Invece l'oggetto della logica è assai più stretto del concetto del reale; la logica è una disciplina tecnica, e' à in vista di metterci al caso, provando e indagando, di partecipare alla conoscenza. Essa è l'arte del giudizio. Solo in quanto noi, nel giudicare, abbiamo per oggetto cose di ogni specie, queste vengono, per così dire, in considerazione, mentre la conoscenza (a dir più esatto, il conoscente) è da considerarsi come il suo oggetto.

X

Da me come da altri fu sentito il bisogno di riformare la logica elementare, e alcuni specialmente fecero il tentativo di dare alla logica un carattere completamente matematico, nella speranza che le dimostrazioni avessero la chiarezza delle prove matematiche. La generalità che, secondo ciò che abbiamo esposto, è propria a tutti i giudizi negativi, come tali, fu compresa da essi, nelle enunciazioni categoriche, come una quantificazione del concetto del soggetto, e, di conseguenza, venne a loro il pensiero che sarebbe meglio se fosse quantificato, come il soggetto, anche il predicato. Questo pensiero non era rimasto del tutto estraneo all'antichità, così che già Aristotele ne tien conto, ma certo solo polemicamente, quando egli dice in maniera conveniente: chi invece di aggiungere solo al soggetto la paroletta « tutti », o « ciascuno », la ripete avanti al predicato, costui viene dappertutto a false affermazioni. Poichè nemmeno proposizioni come « tutti gli uomini sono tutti gli uomini » e « ogni uomo è ogni uomo » potrebbero essere ammesse come giuste. Così poco tutti gli uomini sarebbero tutti gli uomini, che anzi nessun uomo sarebbe tutti gli uomini.

E così poi anche nessun uomo è ogni uomo, poichè se pur fosse soltanto uno, per es., Caio, allora, in questo, vi sarebbe che Caio non è solo Caio, ma anche Sempronio e Tullio ecc. Qui vi è una inter-

pretazione completamente cattiva della forma linguistica.

Recentemente Gomperz, nella sua esposizione della filosofia di Teofrasto, à avvertito che questa à anticipato la moderna teoria della quantificazione del predicato. Però, se si esamina attentamente il passo, si trova il contrario. Egli accenna a quel pensiero, così come aveva fatto Aristotele prima di lui, soltanto per condannarlo.

Una simile cattiva interpretazione guidò coloro i quali opinarono che ogni giudizio categorico esprime una relazione di uguaglianza tra soggetto e predicato. Lotze sembra che in questa guisa sia stato condotto alla strana teoria che se noi diciamo « un albero è verde », con l'albero verrebbe pensato tacitamente un albero verde, e anche col verde non un verde semplice, per sè solo, ma un verde identico con un albero, dunque parimenti verrebbe pensato « albero verde ». Allora noi avremmo l'equazione: « un albero verde = un albero verde ». Ma che valore avrebbe se le enunciazioni categoriche consistessero tutte in equazioni, in cui lo stesso sarebbe dichiarato uguale a sè stesso? Se tutte le equazioni del matematico non dicessero altro che 2 è 2 e 10 è 10 e simili, esse gioverebbero poco al progresso della scienza. Se realmente la proposizione « un albero è verde » viene convertita, senza essenziale cambiamento del contenuto, nella proposizione « un albero verde è un albero verde », allora si vede facilmente che il predicato « albero verde » può esser messo completamente da parte, senza svantaggio, e si perviene alla semplice proposizione esistenziale « vi è un albero verde », come equivalente alla proposizione « un albero è verde », precisamente come diciamo noi. Si procederebbe peggio se si volessero conseguentemente spiegare proposizioni, come « tutti gli uomini sono buoni », per equivalenti a « tutti gli uomini buoni sono uomini buoni ». Perchè, senza dubbio, mentre questa è per sè stessa così evidente la prima, per sfortuna, non corrisponde all'esperienza.

Così, per quanto io simpatizzi, in generale, con la tendenza a rendere più evidenti i principii della

logica elementare, e a facilitare le operazioni di questa, tuttavia sono perciò assai lontano dall'approvare questi tentativi di dare alla logica un abito matematico, e non voglio che il mio tentativo di ridurre l'enunciazione categorica a proposizioni esistenziali, venga confuso col loro. Se parliamo avanti di quelli che vogliono dare all'oggetto della logica una esagerata generalità, allora, di coloro che opinano che tutti i giudizi, di cui si occupa la logica, trattano soltanto di equazioni e altri rapporti di grandezza, dobbiamo dire che essi cadono nell'errore opposto. Essi restringono troppo l'ufficio della logica, e vogliono far di essa una parte della matematica, mentre a me sembra, al contrario, che tutta la matematica sia una parte della logica, la quale c'insegna come si trattano metodicamente, nel miglior modo possibile, certe questioni della conoscenza.

Tra i più recenti tentativi di riforma della logica ve ne sono alcuni che non quantificano il predicato, e che tuttavia partecipano anche al difetto di restringere le operazioni logiche, per avvicinarle alla maniera matematica, quantificando almeno il soggetto; ciò che, come credo di aver mostrato, non è in alcun modo giovevole per poter parlare di giudizi generali e particolari. In questo trovo qualcosa che non posso approvare, ma non nell'applicazione di lettere, come segni generali, invece di concetti e complessi di concetti, e invece di giudizi e complessi di giudizi, secondo la maniera algebrica, così anche come di altri segni, analogamente al $+$ e $-$, $=$, $>$, $<$ per designare operazioni e relazioni logiche. Però trovo anche rischioso se essi si servono, in un altro senso, di tali segni ed espressioni che sono già in uso presso i matematici, come, per es., quando denotano un albero verde come una moltiplicazione di « verde » e « albero », e spiegano una linea alla terza potenza non forse per un cubo, ma per qualcosa uguale alla linea stessa, perchè « una linea che è linea, che è linea » è uguale a « una linea », e però, secondo la maniera di parlare già esposta, sarebbe una ripetuta moltiplicazione della linea per sè stessa. Dove è essenziale l'interesse di proteggersi contro equivocazioni, si

dovrebbe guardarsi bene dal crearne delle nuove, come le già menzionate; alle quali sembra di aver dato occasione la circostanza del tutto casuale che l'algebra, per esprimere la moltiplicazione, fa seguire semplicemente due lettere, l'una accanto all'altra, come l'espressione scritta del discorso mette accanto l'aggettivo e il sostantivo che gli spetta.

Questo potrebbe divenire in particolar modo svantaggioso, se, come sembra richiederlo l'ufficio generale della logica, si volessero trattare anche problemi matematici, secondo il nuovo metodo. E si è venuti realmente a questo. Se non che se si considera che tutto questo tentativo ebbe occasione perchè si desiderava di dare alle argomentazioni, che si fanno in altri campi, anche quella chiarezza che hanno le operazioni matematiche, allora deve apparire assai strana la ricerca di riformare lo stesso metodo delle operazioni matematiche. Io non me ne riprometto un vero guadagno, anzi il contrario. E se ascolto profetare gli amici di questa nuova logica, nel loro entusiasmo, che essa condurrà la scienza anche qui persino a un progresso impareggiabilmente più rapido, questo mi rammenta le alte aspettative che Raimondo Lullo aveva dalla sua *Ars magna*. Essa rimase completamente sterile. E parimenti non troviamo nemmeno ora che una delle più importanti scoperte del tempo più recente, si debba all'applicazione del nuovo algoritmo, così moltepliciamente singolare.

Non avendo questa logica matematica curato abbastanza la sicurezza delle operazioni logiche, che è ancor di maggiore interesse della sua brevità e semplificazione, è bene ancora di notare quanto segue. Essa critica invero la vecchia logica, e le rimprovera, come faccio io, la sua imperfezione, ma in nessun luogo, per quanto io sappia, essa fa attenzione ai molti errori e alle molte contraddizioni che rilevai nelle regole della vecchia logica tradizionale; così, per es., che è falso se si dice che nell'asserzione « tutti gli S sono P » sia inclusa l'asserzione « qualche S è P ». Vedemmo che il totale può essere anche uno e zero, ma nell'ultimo caso, sebbene sia tuttavia vero che tutti gli S

sono P , pure non sarà più vero che una unità di S è P , giacchè anzi nessun S è P . E pertanto è anche falsa la regola che la verità di « tutti gli S sono P » sia incompatibile con quella di « nessun S è P », come anche è falso che delle due proposizioni « qualche S è P », e « qualche S non è P » l'una o l'altra, in ogni caso, debba essere vera. Non vi è qui alcun mezzo per difendere la vecchia logica. Se lo si volesse fare, dicendo che essa, in ogni enunciazione categorica, premette l'esistenza del soggetto, e considera quelle enunciazioni solo come giudizi ipotetici, allora questo, se lo si ammettesse, farebbe sussistere tuttavia l'accusa di una contraddizione, perchè di due asserzioni, che entrambe devono ammettersi sotto una certa supposizione, non si può più dire che esse non possono essere insieme vere; invece, dalla verità di entrambe, si può dedurre, dilemmaticamente, la falsità della supposizione. Così, per es., dalla verità delle due proposizioni « tutti gli S sono P » e « nessuna S è P », se entrambe ànno presente, ipoteticamente, il caso della esistenza di S , ne segue che appunto questa ipotesi è falsa, cioè che non vi è nessuna S . Se si dicesse al contrario che i giudizi categorici non devono esser pensati tacitamente ipotetici, limitati al caso della esistenza del soggetto, ma che essi includono addirittura l'asserzione dell'esistenza del soggetto, anche questo non salverebbe. Perchè se la formula a e la formula o includono entrambe l'asserzione che « S esiste », allora esse possono e devono essere entrambe false, tosto che S non è. Esse dunque non sono più contraddittorie.

Solo nel mio tentativo di riforma apparvero subito, con chiarezza, questi travimenti delle più elementari regole della logica, ai quali appartengono anche quattro dei modi generalmente sanzionati nella teoria dei sillogismi categorici.

E questo si deve all'aver accentuato energicamente la proposizione che chi nega in universale, nega per tutta l'estensione del concetto, e ognuno che lo afferma, lo afferma particolarmente; mentre, al contrario, ognuno che afferma qualcosa, che fa distinguere parecchi segni, l'afferma in

tutti i suoi segni come nel suo intero contenuto, ma nessuno che lo nega, nega anche ogni parte, ogni singolo segno ivi compreso; cosicchè si può dire che il giudizio negativo, se il concetto non è del tutto semplice, non giudica mai di esso secondo tutta la sua comprensione; come il giudizio affermativo, se il concetto non è del tutto individuale, non giudica mai di esso secondo tutta la sua estensione.

La nuova logica matematica à inventato una nuova lingua. Ma mi sembra che sia un merito minore insegnarci a parlare una nuova lingua che guidarci rettamente, parlando nella maniera comune a tutti i popoli. Gli uomini non cesseranno di riunire i segni di questa maniera di parlare con l'andamento dei pensieri, e così giova poi anzitutto di escludere i pericoli che possono nascerne, ciò che avviene quando si rende intelligibile la funzione di ciascuna parte del discorso, per cui poi le equivocazioni, che così spesso vi sono, e che analogamente ritornano in tutte le lingue, e perciò anche, certo, servono a qualche scopo, non vengono tolte, ma rese innocue. Che la proposizione « A è A » non è affermativa, quando viene applicata per esprimere un giudizio a priori evidente, non avevano notato nè Descartes, Spinoza e Leibniz, nè Kant, altrimenti sarebbe stato risparmiato a quelli di cadere nel paralogismo dell'argomento ontologico per la esistenza di Dio, e questi non sarebbe pervenuto a quella falsa definizione del giudizio analitico, secondo la quale un giudizio affermativo deve essere analitico, se il suo predicato è contenuto nel concetto del soggetto; un errore col quale sono connessi molti altri nella *Critica della ragion pura*, fra gli altri anche quella fatale illusione, che giudizi semplicemente analitici non elargano la conoscenza.

Anche oggi essa sopravvive in molti, quantunque fosse stata da Aristotele già precedentemente confutata, e lo stesso Kant, una volta, inavvertitamente, dà testimonianza del contrario, in maniera che fa meraviglia. Perchè, secondo lui, la logica dovrebbe essere puramente analitica, e non di meno dovrebbe essere una vera scienza, quindi un elargimento della nostra conoscenza.

Alberto Lange, il grande ammiratore di Kant, preferisce questa contraddizione, e, per rimediarla, egli di poi immaginò di far riposare anche la logica su sintetiche conoscenze a priori. Ma, dovendo queste aver soltanto una validità fenomenale, Lange dichiarò la intuizione dello spazio come essenziale per il fondamento di ogni operazione logica. I disegni geometrici di cerchi che sono l'un dentro l'altro, o l'un dall'altro separati o intersecantisi — come da alcuni libri di logica vengono aggiunti alla esposizione dei sillogismi categorici — non sarebbero qualcosa di secondario, ma in essi consisterebbe addirittura il nerbo della dimostrazione.

Ma potrebbe credere realmente qualcuno, in opposizione a ciò che una volta diceva Cicerone, che vi siano, in senso proprio, concetti rotondi o quadrati di virtù, di giustizia e di altri universali? Certamente no. Dirli estesi nello spazio sarebbe solo una metafora, ma, per quanto sia certo che questo traslato conduce fuori dalla intuizione dello spazio, non permetterebbe ancora che persista l'applicabilità di sintetiche conoscenze a priori, dipendente da questa intuizione.

XI.

La mia teoria della conoscenza è stata accusata di psicologismo, una parola venuta in uso recentemente, a udir la quale qualche pio filosofo, come qualche cattolico ortodosso al nome « modernismo », si fa il segno della croce, come se questo nome contenesse Satana in persona.

Per discolparmi di una così grave accusa, devo domandare che cosa poi s'intende propriamente con questo, perchè a ogni momento si è sempre pronto quel nome, a mo' di spauracchio, anche dove si tratta di cose assai diverse. Quando per avere una spiegazione pregai personalmente Husserl e alcuni che seguono fedelmente le sue vedute, mi si disse che con ciò s'intende una teoria la quale combatte la validità universale della conoscenza, una teoria secondo la quale altri esseri, che non siano uomini,

possono avere conoscenze che sono addirittura opposte alle nostre (1).

Intesa in questo senso, non solo non sono psicologo, ma sempre è rigettato e combattuto, nella maniera più decisa, un tale assurdo soggettivismo. Però sento rispondere che tuttavia sono psicologo e abolisco l'unità della verità per tutti, poiché questa consiste soltanto in quanto al vero giudizio corrisponde qualcosa fuori dello spirito, qualcosa che è una e la stessa per tutti coloro che giudicano. Ma nei giudizi negativi e in quelli che indicano qualcosa come possibile, impossibile, passata o futura, questa qual cosa non può essere un reale, e con ciò, non ammettendo io come qualcosa che sia insieme a reali anche certi non reali, come non essere, possibilità, impossibilità, esser passato, esser nel futuro e simili, abolirei qui secondo loro, l'unità della verità per tutti.

Rispondo che se anche da quella negazione seguisse l'abolizione della validità universale della conoscenza, tuttavia non va bene di screditarmi come psicologo, giacché io stesso non traggo queste conseguenze. Si potrebbe forse dire soltanto che io pongo proposizioni che, nelle loro conseguenze, devono condurre al psicologismo. Ma neanche questo è giusto, in fatti anche senza premettere tali non reali, perchè non dovrebbe essere evidente che due giudizi, dei quali uno afferma in un certo modo ciò che l'altro nega nello stesso modo, non possono essere giusti, tanto se vengono dati da due diverse persone, quanto se li dà una stessa persona? Perchè nessuno dirà, spero, che se anche esiste quel non reale, la percezione di questo e il suo confronto col proprio giudizio precedono per farci riconoscere,

(1) L'Autore si riferisce qui evidentemente alla maniera in cui la parola « psicologismo » viene intesa dai tedeschi, giacché si sa che in America, per es., questa parola, secondo BROWNSON (*Works*, II, 482), e J. DEWEY. (Cfr. BALDWIN: *Dictionary of Psychology*) significa una cosa ben diversa. In Italia sappiamo che cosa intendeva Gioberti, quando accusava Rosmini di psicologismo. In generale suol darsi da noi il nome « psicologismo » a quei sistemi filosofici che ammettono nella psiche umana la facoltà di produrre l'essere indeterminato, presente allo spirito; o, secondo altri, la descrizione naturalistica, opposta alla concezione speculativa. Nota del Traduttore.

nell'armonia, dell'una con l'altro, e nella loro disarmonia la verità o falsità dei nostri giudizi.

Sono sempre invece percezioni di reali, immediatamente evidenti, e negazioni di composizioni, in cui esse sono entrate nelle nostre rappresentazioni, che ci offrono l'ultimo sostegno, nella critica dei propri e degli altrui pensieri.

Tanto, in breve, per difendermi da false e odiose dicerie, le quali, non credo che possano provenire dalla bocca di antichi discepoli. Ma, se così fosse, devono apparire, come un segno di estrema debolezza di memoria.

Però vi è anche una terza ipotesi. Si conosce ciò che avviene, e che, negli uomini, inavvertitamente, i concetti si spostano, e che essi stessi poi, in seguito alle equivocazioni che ne sono scaturite, non sanno bene che cosa dicono. Così qualcuno, che sarà cascato in tale debolezza umana, mi chiama psicologo. E infatti non solo il soggettivista, ma anche colui che crede che la psicologia à da dire qualcosa nella teoria della conoscenza e nella logica viene confuso nel psicologismo. Ma per quanto io condanni il soggettivismo, tanto poco mi lascio deviare da ciò alla sconoscenza di quella verità, secondo me, così decisamente stabilita, che mi sembrerebbe paradossale, anzi assurdo, se qualcuno negasse che la conoscenza è un giudizio, o negasse che il giudizio appartiene al campo psichico. E si può dire perciò che se anche altri esseri fuori di noi partecipano alla conoscenza, essi dovranno partecipare a quella che cade anche nel campo dei fenomeni psichici umani, e soltanto qui sono accessibili direttamente all'indagine nostra.

X

27467

INDICE

Opere di Franz Brentano	pag. 5
Prefazione del traduttore	7
Classificazione delle attività psichiche in rappresentazioni, giudizi e relazioni affettive	21
Rappresentazione e giudizio	30
Sentimento e volontà	67
Comparazione delle tre classi fondamentali con il triplice fenomeno della coscienza interna. Determinazione del loro ordine naturale	103
Appendice. Note supplementari dell' autore	107
